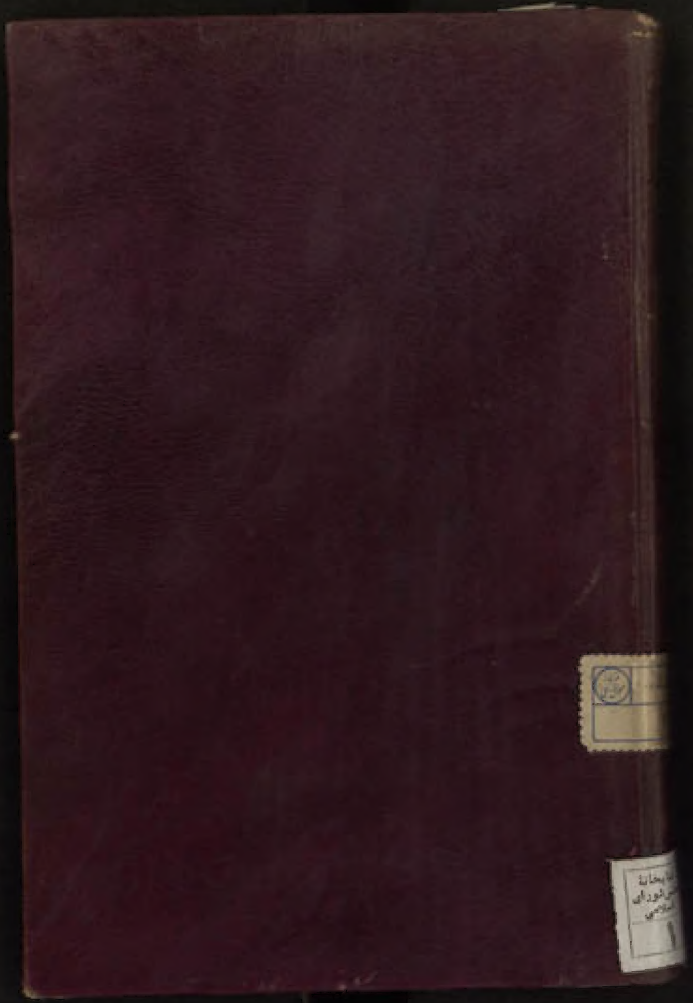

اسم کتاب الجمع بین رأیی افلاطون وارسطو

مؤلف محمد بن محمد بن طرخان ابونصر فارابی

موضوع تالیف

بانضمام کتاب النفس ارسطو

۱) کتاب الجمع بین الرأیین من تصنیفات ابونصر الفارابی

۲) کتاب النفس ارسطو بزبان فارسی .

كتاب الجمع بين رأيي افلاطون وارسطو

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لواهب العقل ومبدعه ومصور الكل ومخترعه كما احسانه
القديم وافضاله والصلوة على سيدنا الانبياء محمد وآله مقالة ابي
نصر الفارابي في الجمع بين رأيي افلاطون وارسطو اني لما
رايت اكثر اهل زماننا قد خاضوا فتنازعوا في حدوث العالم
وقدمه وادعوا ان بين الحكيمين المتقدمين المبرزين اختلافا
في اثبات المبدع الاول وفي وجود الاسباب منه وفي امر النفس
والعقل وفي المجازات على الافعال خيرها وشرها وفي كثير من
الامور المدنية والخلقية والمنطقية اردت في مقالتي هذه ان
اشرع في الجمع بين رايهما والابانة عما يدل عليه فحوى قوليهما
ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ويزول الشك والارتياب
عن قلوب الناظرين في كتبهما وبين مواضع الظنون ومداخل
الشكوك في مقالتهما لان ذلك من اهم ما يقصد بيانه وانفع
ما يراد شرحه وايضاحه اذ الفلسفة حدها ومهيتها انها العلم بالموجودات

بما هي

بما هي موجودة وكان هذان الحكيمان هما منشآن لاوايلها واصولها
ومتممان لاواخرها وفروعها وعليهما المعول في قليلها وكثيرها
واليهما المرجع في يسيرها وخطيرها وما يصدر عنهما في كل فن انما هو
الاصل المعتمد عليه الخلوة عن الشوائب والكدر بذلك نطقت
الالسن وشهدت العقول ان لم يكن من الكافة فمن الاكثرين
من ذوي الالباب الناصعة والعقول الصافية ولما كان
القول والاعتقاد صادقا متى كان الوجود المعبر عنه مطابقا ثم
كان بين قولي هذين الحكيمين في كثير من انواع الفلسفة خلاف
لم يخل الامر فيه من احدى ثلث خلال اما ان يكون هذا الحد
المنبئ عن مهية الفلسفة غير صحيح او يكون راي الجميع او الاكثرين
واعتقادهم في تفلسف هذين الرجلين سخيفا ومدخولا واما ان
يكون معرفة الظانين فيهما بان بينهما خلافا في هذه الاصول تقصير
والحد الصحيح مطابق لصناعة الفلسفة وذلك تبيين من استقرا
جزئيات هذه الصناعة وذلك ان موضوعات الاشياء
وموادها لا يخلو من ان يكون اما الهية او طبيعية واما منطقية واما
رياضية او سياسية وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه

الناصع الخالص

والحوجة لها حتى انه لا يوجد شيء من موجودات العالم الا وللفلسفة
فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة الانسية وطريق
القسمة يصرح ويوضح ما ذكرناه وهو الذي يؤثر الحكيم افلاطون فان
المقسم يروم ان لا يشذ عنه موجود من الموجودات ولو لم يكلمها
افلاطون لما كان الحكيم ارسطاطاليس يتعدى لسلكها غير انه
وجد افلاطون قد احكمها وبينها واتقنها واوضحها اغتنم ارسطاطاليس
احتمالا للكد واعمالا للجهد في انشاء طريق القياس وشرع في بيانه
وتهذيبه ليستعمل البرهان والقياس في جزء جزء مما يوجبه القسمة
ليكون كالتابع المتمم والمساعد الناصح ومن تدرب في علم المنطق
واحكم علم الآداب ثم شرع في الطبيعيات والالهيات و
درس كتب هذين الحكيمين تبين له مصداق ما اقوله حيث يجدهما
وقد قصدا تدوين العلوم بموجودات العالم واجتهدا في ايضاح
احوالها على ما هي عليها من غير قصد منهما لاختراع واغراب وابداع
وزخرفة وتنوق بل لتوفية كل منها قسطه وتفيه بحسب الوسع
والطاقة واذا كان ذلك كذلك فالحد الذي قيل في الفلسفة
انها العلم بالموجودات بما هي موجودة حد صحيح مبني عن ذات الحدود

شيء م

ويدل على مهنة فاما ان يكون راي الجميع والاكثرين واعتقادهم
في هذين الحكيمين انهما المنظوران والاماميان والمبرزان في
هذه الصناعة سخيفا مدخولا فذلك بعيد عن قبول العقل اياه
واذعانه له اذ الوجود يشهد بضده لانا نعلم يقينا انه ليس شيء
من الحجج اقوى واقنع واحكم من شهادات المعارف المختلفة
بالشيء الواحد واجتماع الآراء الكثيرة اذ العقل عند الجميع ولا جل
ان العقل ربما يخيل اليه الشيء بعد الشيء على خلاف ما هو عليه
من جهة تشابه العلامات المستدل بها على حال الشيء الحجج
الى اجتماع عقول كثيرة مختلفة فمهما اجتمعت فلا حجة اقوى ولا
يقين احكم من ذلك ثم لا يغرنك وجود اناس كثيرة على
آراء مدخولة فان جماعة المقلدين راي واحد المدعين للامام
يوهم فيما اجتمعوا عليه بمنزلة عقل واحد والعقل الواحد ربما
يخطي في الشيء الواحد حسبما ذكرناه لا سيما اذا لم يتدبر الراي
الذي يعتقده مرارا ولم ينظر فيه بعين التفتيش والمعاندة
فان حسن الظن بالشيء او الاهمال في البحث قد يعطي ويعمي و
يخيل فاما العقول المختلفة اذا اتفقت بعد تامل منها و

تدريب وبحث وتنقير ومعاندة وتنكيت واثارة لاماكن المغالطة
فلا شيء اصح مما اعتقدته وشهدت به واتفقت عليه ونحن
نجد الالسنة مطلقا بتقديم هذين الحكيمين وفي التفلسف بهما
يضرب الامثال واليهما يساق الاعتبار وعندهما يتناهى الوصف
بالحكم العميقة والعلوم اللطيفة والاستنباطات العجيبة والغوص على
المعاني الدقيقة المؤدية في كل شيء الى المحض والحقيقة واذا كان
هذا هكذا فقد بقي ان يكون في معرفة الظانين بهما ان بينهما خلافا
في الاصول تقصير وينبغي ان يعلم انه انما من ظن يخطي او سبب
يغلط الا وله داع اليه وباعث عليه ونحن نبين في هذه الموضع
بعض الاسباب الداعية الى الظن بان بين الحكيمين خلافا في
الاصول ثم نتبع ذلك بالجمع بين رايهما اعلم ان ما هو متاكد في
الطباع بحيث لا يقلع عنه ولا يمكن خلوا عنه والتبري منه في العلوم
الاراء والاعتقادات وفي اسباب النواميس والشرايع وكذلك
في المعاشرات المدنية والمعايش هو الحكم بالكل عند استقراء
الجزئيات اما في الطبيعيات فمثل حكمنا بان كل حجر يرسب في
الماء ولعل بعض الاحجار يطفو وان كل نبات محترق بالنار

ولعل

ولعل بعضها لا يحترق وان جرم الكل متناه ولعله غير متناه
وفي الشرعيات مثل ان كل من شهد فعل الخير منه على اكثر الاحوال
فهو عدل صادق الشهادة في كثير من اشياء من غير ان يشاهد
جميع احواله ولما كان امر هذه القضية على ما وصفناه من استحكامه
واستيلائه على الطباع ثم وجد افلاطون وارسطو بينهما في السير
والافعال وكثير من الاقوال خلاف ظاهر فكيف يضبط الوهم معهما
عن ان يتوهم ويحكم بالخلاف الكلي بينهما مع سوق الوهم الى القول و
الفعل جميعا تابعين للاعتقاد ولا سيما حيث لا مراقبة ولا
احتشام ومع تمادي المدة ثم من افعالهما المتباينة وسيرهما المختلفة
تخلي افلاطون من اكثر الاسباب الدنيوية ورفضه لها وتحذيره
كثيرا من اقاليمها واثاره وتجنبها وملابسة ارسطو لما كان يهجر
افلاطون حتى استولى على كثير من الاملاك وتزوج واولد وتوزر
للملك اسكندر وحوى من الاسباب الدنيوية ما لا يخفى على
من اعتنى بدرس كتب اخبار المتقدمين وظاهر هذا الشان
يوجب الظن بان بين الاعتقادين خلافا في امر الدارين وليس
الامر كذلك في الحقيقة فان افلاطون ودون السياسات

وهذبها وبين السير العادلة والعشرة الانسية المدنية وابان
عن فضايلها واظهر العفاف والعارض لافعال من هجر العشرة المدنية
وترك فيها التعاون ومقالاته فيما ذكرناه مشهورة بتدارسها
الامم المختلفة من لدن زمانه الى عصرنا هذا غير انه لما راى امر
النفس وتقويمها اول ما يبتدى به الانسان حتى اذا احكم تعديلها
وتقويمها ارتقى منها الى تقويم غيره ثم لم يجد في نفسه من القوة ما
يمكنه الفراغ عما يهمه من امرها افنى ايامه في اهم الواجبات عليه
حازما على انه متى فرغ من اهم الاولى اقبل على الاقرب الاولى
حسبما اوصى به في مقالاته في السياسات والاخلاق وان
ارسطاطاليس يرى على مثل ما جرى عليه افلاطون في اقاويله ورسايله
السياسية ثم رجع الى امر نفسه خاصة احس منها بقوة ورحب
ذراع وسعة صدر وكمال الممكنة معها تقويمها والتفرق للتعاون
والاستمتاع بكثير من الاسباب المدنية ومن تامل هذه الافعال
علم انه لم يكن بين الرايين والاعتقادين خلاف وان
التباين الواقع لهما كان سببه نقص في القوى الطبيعية في
احدهما وزيادة فيها في الآخر لا غير على حسبما لا يخلو منه كل اثنين من

تخالف

اشخاص الناس اذ الاكثرون قد يعلمون ما هو اثر وصواب واولى
غيرهم ربما لا يطيقونه ولا يقدرون عليه وربما اطاقوا البعض
وعجزوا عن البعض ومن ذلك ايضا تباين مذهبهما في تدوين
العلوم وتاليف الكتب وذلك ان افلاطون كان يمنع في
قديم الايام من تدوين العلوم وابداعه بطون الكتب دون الصدور
الزكية والعقول المرضية فلما خشي من نفسه الغفلة والنسيان و
ذهاب ما استنبطه وتعذر وقوفه عليه حيث استقر علمه وحكمته
وتبسط فيها فاختار الرموز والالفاظ قصد لسنة لتدوين علومه و
حكمته على السبيل التي لا يطلعها المستحقون لها والمستوجبون
للاحاطة بها طلبا وبحثا وتنقيرا واجتهادا وارسطاطاليس كان مذهبه
الايضاح والتدوين والترتيب والتبليغ والكشف والبيان
واستيفاء كل ما يجد اليه السبيل من ذلك وهذان السبيلان
ظاهرهما الامر متباينان غير ان الباحث عن علوم ارسطاطاليس
والدارس للكتبه والمواظب عليها لا يخفى عليه مذهبه في وجوه الاغلاق
والتعمية والتقعيد مع ما يظهره من قصد البيان والايضاح من
ذلك في اقاويله من حذف المقدمة الضرورية عن كثير من

مسئلة التدوين

القياسات الطبيعية والالهية والخلقية التي اوردها
دل على مواضعها المفسرون لها ومن ذلك حذف كثير
من النتايج وحذف الواحد من كل زوجين والاقتصار على
واحد منهما مثل قوله في رسالته الى الاسكندر في سياسات
المدن الجزئية من اثر اختيار العدل على الجور فخليق ان يميزه بدبر
مدبر المدينة في العقوبة والثواب يعني ان من آثر العدل
فخليق ان يعاقب ومنها ما ذكره لمقدمتي قياس واتباعهما
نتيجة قياس آخر وذكره لمقدمتي قياس واتباعه نتيجة لوازم تلك
المقدمات مثل ما فعله في كتاب القياس عند ذكر اجزاء الجوهر انها
جواهر ومن ذلك اشاعة القول في تعديد جزئيات الشيء
الواضح ليرى من نفسه البلاغ والجهل في الاستيفاء ثم تجاوزه
من الغامض من غير اشباع في القول ولا توفية في الخط ومن ذلك
النظم والترتيب والرسم الذي في كتبه العلمية حيث يظن ان
ذلك طباع له لا يمكنه التحول عنه فاذا تأمل رسايله وجد كلامه
فيها مشتقا ومنظوما على رسوم وترتيبات مخالفة لما في تلك
الكتب وتكفيا رسالته المعروفة الى افلاطن في جواب ما كان افلاطن

كتب

كتب اليه يعاتبه على تدوينه الكتب وترتيبه العلوم واخراجها
في تاليفاته الكاملة المستقصاة فانه يصرح في هذه الرسالة
الى افلاطون ويقول واني وان دونت هذه العلوم والحكم المصونة
بها فقد رتبتها ترتيبا لا يخلص اليها الا اهلها وعبرت عنها بعبارات
لا يحيط بها الا بنوها فقد ظهر بما وصفناه ان الذي سبق الى الادهان
من التباين في المسلكين امر تشتمل عليه حالان ظاهران متخالفان
يجمعهما مقصود واحد ومن ذلك ايضا امر الجواهر وان التي منها
اقدم عند ارسطاطاليس غير التي منها اقدم عند افلاطون فان
اكثر الناظرين في كتبهم يحكمون بخلاف بين رايهما في هذا الباب
والذي حذاهم الى هذا الحكم وهذا الظن هو ما وجدوا من اقاويل
افلاطن في كثير من كتبه مثل كتاب طيماوس وكتاب بوليطي
الصغير دالة على ان افضل الجواهر واقدمها واشرفها هي القريبة من
العقل والنفس البعيدة من الحس والوجود الكياني ثم وجدوا كثيرا من
اقاويل ارسطوطاليس في كتبه مثل كتابه في المقولات وكتابه في
القياسات الشرطية يصرح بان اولى الجواهر بالتفضيل والتقديم الجواهر التي
هي الاشخاص فلما وجدوا هذه الاقاويل على ما ذكرنا هذه التفاوت و

التباين لم يشكوا في ان بين الاعتقادين خلافا والامر ليس كذلك
لان من مذهب الحكماء والفلاسفة ان يفرقوا بين الاقاويل و
القضايا في الصناعات المختلفة فيتكلمون على الشيء الواحد في صناعة
بحسب مقتضى تلك الصناعة ثم يتكلمون على ذلك الشيء بعينه
في صناعة اخرى بغير ما تكلموا به اولا وليس ذلك ببديع ولا مستنكر اذ
مدار الفلسفة على القول من حيث ومن جهة ما قد قيل انه ارتفع من
حيث ومن جهة ما قد بطل تلك العلوم والفلسفة الا ترى ان
الشخص الواحد كسقراط مثلا يكون داخلا تحت الجوهر من حيث هو
انسان وتحت الكم من حيث هو ذو مقدار وتحت الكيف من
حيث هو ابيض او فاضل او غير ذلك وفي المضاف من حيث
هو اب او ابن وبالوضع من حيث هو جالس او متكئ وكذلك ساير
ما اشبهه فالحكيم ارسطو حيث جعل اولى الجواهر بالتقديم والتفضيل اشخاص
الجواهر انما جعل ذلك في صناعة المنطق وصناعة الكيان حيث يراعى
احوال الموجودات القريبة الى المحسوسات التي منها جميع المفهومات
وبها قوام الكلي المتصور واما الحكيم افلاطن فانه حيث جعل اول الجواهر
بالتقديم والتفضيل الكليات فانه انما جعل ذلك كذلك فيما بعد

الطبيعة

الطبيعة وفي اقاويل الالهية حيث كان يراعي الموجودات البسيطة
الباقية التي لا تستحيل ولا تتغير فلما كان بين المقصدين فرق ظاهر
وبين الفريقين بون بعيد وبين المنهجين لهما خلاف فقد ان هذين
الرايين من الحكيمين متفقان لا اختلاف بينهما اذ الاختلاف
انما يكون حاصلا ان حكما على الجواهر من جهة واحدة وبالاضافة
الى مقصد واحد بحكمين مختلفين فلما لم يكن ذلك كذلك فقد اتضح
ان رايهما يجتمعان على حكم واحد في تقديم الجواهر وتفضيلها ومن
ذلك ما يظن بهما في امر القسمة والتركيب في توفية الحدود عن
افلاطن وارسطوطاليس وينبغي ان يعلم ان مثل ذلك مثل الدرج
الذي يرتقى عليها وينزل منها فان المسافة واحدة وبين السالكين
خلاف وذلك ان ارسطو لما راى ان اقرب الطرق واوفقها
في توفية الحدود هو تطلب ما يخص الشيء وما يعمه مما هي ذاتية
له وجوهرية وساير ما ذكره في الحرف الذي تكلم على توفية الحدود
فيه من كتبه فيما بعد الطبيعة وكذلك في كتاب البرهان وفي كتاب
الجدل وفي غير ذلك من المواضع مما يطول ذكره واكثر كلامه لم يخل
من قسمة وان كان غيره قد صرح بها فان حين يفرق بين العالم

والخاص وبين الذاتي وغير الذاتي فهو سالك بصنعه وذهنه وفكره
طريق القسمة وانما يصرح ببعض اطرافها واجمل ذلك لم يصرح القسمة
راسا لكنه يعده من التعاون على اقتضاء اجزاء المحدود والدليل على
ذلك قوله في كتاب القياس في آخر المقالة الاولى فاما ان
القسمة التي يكون بالاجناس جزء صغير من هذه المآخذ فانه سهل ان
يعرف وسائر ما يتلوه وهو لم يعد المعاني التي يرى افلاطن استقاطها
حتى يقصد الى اعم ما يجده مما يشتمل على الشيء المقصود وتحديده
فيقسمه بفصلين ذاتيين ثم يقسم كل قسم منهما كذلك وينظر في
اي الجزئين يقع المحدود ثم لا يزال يفعل ذلك الى ان يحصل امرا عاما
قريبا من المقصد تحديده وفصل يقوم ذاته ويفرزه عما يشاركه وهو
في ذلك لا يخلو من ترك الفصل على الجنس وان لم يقصد ذلك
من اول الامر فاذا كان لا يخلو من ذلك فيما يستعمله وان كان
ظاهر سلوكه ذلك خلاف ظاهر سلوكه هذا فالمعاني واحدة وايضا
فسواء طلبت جنس الشيء وفصله فظاهر انه لا خلاف بين الرايين
في الاصل وان كان بين المسلكين خلاف ونحن لا ندعي انه لا يكون
بوجه من الوجوه وجهة من الجهات بين الطرايق لانه يلزمنا عند

ذلك

ذلك ان يكون قول ارسطو واخذه وسلوكه وذلك محال وشنيع
لكنا ندعي انه لا خلاف بينهما في الاصول والمقاصد على ما بيناه وسنبينه
بمشيئة الله وحسن توفيقه ومن ذلك ما انتحله ابو هوس وكثير
من الاتباع وآخرهم ثامسطيوس ومن تبعه ان القياس المختلط
من الضروري والوجودي اذا كانت المقدمة الكبرى منها ضرورية
كانت النتيجة وجودية لا ضرورية ونسبوا ذلك الى افلاطن
وادعوا انه يأتي القياسات في كتبه يوجد مقدماته الكبرى ضرورية و
نتايجها وجودية مثل القياس الذي يأتي به في كتاب طيماوس حيث
يقول الوجود افضل من لا وجود والافضل يشتاقه الطبيعة ابدا ويزعمون
ان النتيجة اللازمة لهما بين المقدمتين وهي ان الطبيعة تشتاق
الموجود ليست ضرورية من جهات منها انه لا ضرورة في الطبيعة و
ان الذي في الطبيعة هو الموجود الذي على الاكثر ومنها ان الطبيعة
قد تشتاق الى الوجود عند المضاف الاحق لوجود اللازمة
عنه وزعموا ان المقدمة الكبرى من هذا القياس ضرورية لقوله ابدا
وارسطو ليس يصرح في كتاب القياس الذي يكون مقدماته
مختلطة من الضروري والوجودي ويكون الكبرى هي الضرورية فان

النتيجة يكون ضرورية وهذا خلاف ظاهر فنقول لولا انه لا يوجد لافلاطون
قول يصرح فيه ان امثال هذه النتايج يكون ضرورية او وجودية البتة
وانما ذلك شيء يدعيه المتاخرون ويزعمون انه قد يوجد لافلاطون قياسات
على هذا السبيل مثل ما ظهر حكينا عنه لكان بينهما خلاف ظاهر الا ان
الذي دعاهم الى هذا الاعتقاد هو قلة التميز وخلط صناعة المنطق بالطبيعي
وذلك انهم لما وجدوا القياس مركبا من مقدمتين وثلثة حدود
اول واوسط واخير ووجدوا لزوم الحد الاول الاوسط ضروريا ولزوم
الاوسط الآخر وجوديا واذ الحد الاوسط وكان هو العلة في لزوم الحد
الاول الاخير والواصل له به ثم وجدوا حاله ايضا عند الاخير حال الوجود
قالوا اذا كان حال الاوسط الذي هو العلة والسبب في وصول الاول
بالاخير حال الوجود فكيف يجوز ان يكون حال الاول عند الاخير حال
الاضطرار وانما سوغ لهم هذا الاعتقاد ليطرحهم في مجرد الامور والمعاني
وازدرائهم عن شرايط المنطق وشرائط المقول على الكل ولو علموا او
تفكروا او تاملوا حال المقول على الكل وشرطه وان معناه هو ان
كل ما هو ب وكل ما يكون ب فهو آ ثم وجدوا وهو بشرط حق
المقول على الكل بالظاهر رجع لما عرض لهم الشك ولما سلم لهم ما

اعتقدوا

اعتقدوا وايضا فان القياسات التي يأتون بها عن افلاطون
اذا تؤمل حق التأمل فيها وجدوا اكثرها وارد في صورة القياس
المؤلف من موجبتين في الشكل الثاني وفيما نظر في واحد واحد من
مقدماتها تبين وهي ما ادعوه فيها وقد يخص الاسكندر الافرودوسي
معنى المقول على الكل فيما صح عن ارسطو فيما ادعوه وشرحنا نحن
اقاويله ايضا في كتاب الولوطيقا في هذا الباب وبينا معنى
المقول على الكل ولخصنا امره شافيا وفرقنا فيه بين الضروري
والبرهاني بحيث يكون فيه غنية لمن تأمله عن كل ما يورثه
لبس في هذا الباب فقد ظهر ان الذي ادعاه ارسطاطاليس
في هذه القياس هو على ما ادعاه وان افلاطون لا يوجد له قول
يصرح فيه بما يخالف قول ارسطو فيما اشبه ذلك وما ادعوه
على افلاطون انه يستعمل الضرب من القياس في الشكل الاول
والثالث الذي في المقدمة الصغرى منه سالبة وبين ارسطو
في الولوطيقا انه غير منتج وقد تكلم المفسرون في هذا الشكل و
حلوه وبينوا امره ونحن ايضا قد اشرحنا في تفاسيرنا وبينا
ان الذي اتى به افلاطون في كتاب السياسة وكذلك ارسطو

في كتاب السماء والعالم مما يوهم انها سوالب وليست سوالب
لكنها موجبات معدولة مثل قوله السماء لا خفيف ولا ثقيل وكذلك
سائر ما اشبهها اذ المحمولات فيها موجودة والموجبات المعدولة
متى وقعت في القياس بحيث لو وقعت هناك سوالب
بسيطة كان الضرب غير منتج لا يمنع القياس من ان يكون منتجا
ومن ذلك ايضا اتى به ارسطوطاليس في الفصل الخامس من
كتاب ابريمنياس وهو ان الموجبة التي المحمول فيها ضد من
الاضداد فان سالبته اشد مضادة له من الموجبة التي المحمول فيها
ضد ذلك المحمول فان كثيرا من الناس ظن ان افلاطن
يخالفه في هذا الراي وانه يرى ان الموجبة التي المحمول فيها
ضد المحمول في الموجبة الاولى اشد مضادة واحتجوا على ذلك
بكثير من اقاويله السياسية والخلقية منها ما ذكره في كتاب
السياسة ان الاعدل متوسط بين الجور والعدل وهو لاء
فقد ذهب عليهم ما نحاه افلاطن في كتاب السياسة
وما نحاه ارسطاطاليس في ابريمنياس وذلك ان الغرضين
المقصودين متباينان فان ارسطو انما بين معاندة الاقاويل

وانها

وانها اشد واعم معاندة والدليل على ذلك ما اورده من الحجج
وبين ان من الامور الاوجد فيها سوالب معاندة له وايضا فان
كان وجيانى غير اذ كرنا ان يجرى الامر على هذا المثال فقد يرى
ان اقيل في ذلك صواب وذلك انه قد يجب اما ان
يكون اعتقاد النقيض هو الضد في كل موضع واما ان يكون في
موضع من المواضع عدة الا ان الاشياء التي ليس يوجد فيها
ضد اصلا فان الكذب فيها هو العقد المعاند للحق ومثال
ذلك من ظن بانسان انه ليس بانسان فقد ظن ظنا كاذبا
فان كان هذان الاعتقادان هما الضدان فساير الاعتقادات
انما الضد فيها هو اعتقاد النقيض واما افلاطن حيث بين ان
لا عدل متوسط بين العدل والجور فانه انما قصد بين المعاني
السياسية ومراتبها لا معاندة الاقاويل فيها وقد ذكر ارسطو في
تيفراخيا الصغير في السياسة تنبيها بابنية افلاطن فقد
تبين المتامل هذه الاقاويل والناظر فيها بعين النصفة
انه خلاف بين الرايين ولا تباين بين الاعتقادين
وبالجملة فليس يوجد الى الآن لافلاطون اقاويل تبين فيها

المعاني المنطقية التي زعم كثير من الناس ان بينه وبين ارسطو فيها
خلافا وانما يحتجون على ما يزعمون ببعض اقاويله السياسية والخلقية
والالهية حسبما ذكرنا ومن ذلك ايضا حال الابصار وكيفية
وما ينسب الى افلاطن من ان رايه مخالف لراي ارسطو في
ان الابصار انما يكون بانفعال من البصر وافلاطن يرى ان الابصار
انما يكون بخروج شيء من البصر وملاقاته المبصر وقد اكثر المفسرون من
الفريقين الخوض في هذا الباب واوردوا من الحجج والشناعات
والالزامات وحرفوا اقاويل الائمة عن سننها المقصود بها و
تاولوا لها تاويلات اساءت لهم معها الشناعات وجانبوا
طريق الانصاف والحق وذلك ان اصحاب ارسطو لما سمعوا
قول اصحاب افلاطن في الابصار وانه انما يكون بخروج شيء من
البصر قالوا ان الخروج انما يكون للجسم وهذا الجسم الذي زعموا انه
يخرج من البصر اما ان يكون هواء او ضوءا او نارا فان كان هواء
فان الهواء قد يوجد فيما بين البصر والمبصر فالحاجة الى خروج
هواء آخر وان كان ضياء فان الضياء ايضا قد يوجد ايضا في الهواء
الذي بين البصر والمبصر فالضياء الخارج من البصر فضل لا يحتاج اليه وايضا

ان ارسطو

فانه

فانه ان كان ضياء فلم احتيج معه الى الضياء الراكد بين البصر و
المبصر ولم لا يغني هذا الضياء الخارج من البصر عن الضياء الذي
يحتاج اليه في الهواء ولم لا يبصر في الظلمة ان كان الذي يخرج
من البصر هو ضياء وايضا ان قيل ان الضياء الذي يخرج من البصر
يكون ضعيفا فلم لا يقوى اذا اجتمعت ابصار كثيرة بالليل
على النظر الى شيء واحد كما ترى ذلك من قوة الضوء عند اجتماع
السرج الكثيرة وان كان نارا فلم لا يحرق مثل ما يفعله النار
ولم لا ينطفي والماء كما ينطفي النار ولم ينفذ الى اسفل كما ينفذ الى
فوق وليس من شان النار ان ينفذ الى السفل وايضا فقيل
ان الذي يخرج من البصر شيء آخر غير هذه الاشياء فلم لا يتصادم عند
تقابله المناظر فيمنع الناظر المتقابلين عن الادراك النظري
هذا وشبابهما من الشناعات التي وقعت لهم عند تحريفهم
لفظ الخروج عن مقصد القوم وحدبانهم الى الخروج الذي يقال
في الاجسام ثم ان اصحاب افلاطن لما سمعوا قول اصحاب
ارسطاطاليس في الابصار وانه انما يكون بالانفعال حرفوا هذه اللفظة
بان قالوا ان الانفعال لا يخلو عن تاثير واستحالة وتغير في الكيفية

يتلاقى وم

وهذا الانفعال اما ان يكون في العضو الباصر او في الجسم المشف الذي
بين البصر والمبصر فان كان في العضو لزم ان يستحيل الحدقة في
آن واحد من الوان بلا نهاية وذلك محال اذ الاستحالة انما تكون
لا محالة في زمان ومن شيء واحد بعينه الى شيء واحد بعينه محدود وان
كان يحصل في بعضه دون بعض لزم ان يكون تلك الاجزاء منفصلة
متميزة وليس كذلك وان كان تلك الانفعال يلحق الجسم المشف
اعني الهواء الذي بين البصر والمبصر لزم ان يكون الموضوع الواحد
بالعدد قابلا للضدين في وقت واحد معا وذلك محال هذه
وما اشبهها من الشناعات التي اوردها ثم ان ارسطو
احتج على صحة ما ادعوه فقال لو لم يكن الالوان دائم قائمة بها
محمولة في الجسم المشف بالفعل ما ادرك البصر الكواكب والاشياء
البعيدة جدا في لحظة بلا زمان فان الذي ينتقل لا بد من ان
يبلغ المسافة القريبة قبل بلوغه المسافة البعيدة ونحن نلحظ
الكواكب مع بعد المسافة في الزمان الذي نلحظ فيه ما هو اقرب
منها لا يقادر تلك شيئا فظهر من ان الهواء المشف يحمل الوان
المبصرات فيؤدي الى البصر واحتج اصحاب افلاطون على صحة ما

هذه

ادعوه

ادعوه من ان شيئا يثبت ويخرج من البصر الى المبصر فيلاقيه بان
المبصرات متى كانت متفاوتة المسافات ادركنا ما هو اقرب
ودون ما هو ابعد والعلة في ذلك ان الشيء الخارج من البصر يدرك
بقوته ما يقرب منه ثم لا يزال يضعف فيكون ادراكه اقل و
اقل حتى قوته فلا يدرك ما هو بعيد منه جدا البتة ومما يؤكد
هذا الدعوى انا متى مددنا ابصارنا الى مسافة بعيدة فاوقعنا
على مبصر تجلى بعضو ناقريبة منه ادركنا ذلك المبصر وان كان
المسافة التي بيننا وبينه مظلمة فلو كان الامر على ما قاله ارسطو و
اصحابه لوجب ان يكون جميع المسافة التي بيننا وبين المبصر مفعمة
لحمل اللون ويؤدي الى البصر فلما وجدنا الجسم المتجلي من بعد مبصرا
علمنا ان شيئا خرج من البصر وامتد وقطع الظلمة وبلغ المبصر فتجلى
بعضو ما ادركه ولو ان كلا الفريقين ارخوا اعنتهم قليلا ووسطوا
النظر وقصدوا الحق وهجروا طريق العصبية لعلموا ان افلاطون
انما اراد والمنطق الخروج معنى غير معنى خروج الجسم من المكان وانما
اضطرهم الى اطلاق لفظ الخروج ضرورة العبارة وضيق اللغة
وعدم لفظة تدل على اثبات القوى من ان يخيل الخروج الذي

للاجسام وان اصحاب ارسطاطاليس ايضا ارادوا بلفظ الانتقال
الذي يكون في الكيفية مع الاستحالة والتغير وظاهر ان الذي يشبه
بشيء ما يكون ذاته وانيته غير المشبهة به ومتى نظرنا بعين النصفة
في هذا الامر علمنا ان هنا قوة واصلة بين البصر والمبصر وان من
شنع اصحاب افلاطون في قولهم ان قوة ما تخرج من البصر فيلاقي
المبصر فان قوله ان الهواء يحمل لون البصر لملاقيه مما ساكن
بدون قولهم في الشناعة فان كان ما يلزم اقاويل ارسطو في
اثبات القوة وخروجها يلزم قول هؤلاء في حمل الهواء الالوان
واداءها الى الابصار فظاهر ان هذه واشباهها معان لطيفة
دقيقة تنبه لها المتفلسفون وبحثوا عنها واضطرهم الامر الى
العبارة عنها بالفاظ القريبة من تلك المعاني ولم يجدوا لها
الفاظا موضوعة تعبر عنها حق العبارة من غير اشتراك يعرض فيها
فلما كان ذلك كذلك ووجود الغابرين مقالا قالوا واكثر ما
يقع المخالفة انما يقع في امثال هذه المعاني للاسباب التي ذكرناها
وذلك لا يخلو من امرين اما التحلف المخالف واما المعاندة فاما
ذو الذهن الصحيح والرأي السديد والعقل الرزين اذا لم يتعمد

سديد بفتح السين وكسرها
ورأي رزين وسخن بطائش

الرزانة الوقار وقد رزن الرجل
بالضم فهو رزين اي موقور
ص

لتمويه

لتمويه او تعصب او مغالبة فقلما يعتقد خلاف العالم اطلق لفظا
على سبيل الضرورة عند ما رام بيان امر غامض وايضاح معنى
لطيف لا يخلو المتصفح من اشتباه يوقعه الالفاظ المشتركة والمستعارة
ومن ذلك امر اخلاق النفس فظن بان رأي ارسطو مخالف
لرأي افلاطون وذلك ان ارسطو يصرح في كتاب يعقوب بان
ان الاخلاق كلها حادثة تتغير وانه ليس شيء منها بالطبع و
ان الانسان يمكنه ان ينتقل من كل واحد منها الى غيره بالاعتياد
والتدريب وافلاطون يصرح في كتاب السياسة وفي كتاب القوبيطي
خاصة بان الطبع يغلب العادة وان الكهول مما طبعوا على خلق
ما يعسر زوالهم عنه وانهم متى قصدوا ازوال ذلك الخلق عنهم
ازدادوا تماديا وبالي على كل مثال من الطريق اذا ثبت فيه الرجل
الحسيس والشجر اذا لبث معوجة متى قصد تخلية الطريق منه او ميل
الشجر الى جانب آخر فانها اذا خليت بسبيلها اخذت من الطريق
اكثر مما كانت اخذت قبل ذلك وليس يشك احد هاهنا يسمع
ما بين المثالين ان بين الحكيمين في امر الاخلاق خلافا وليس
الامر في الحقيقة كما ظنوا وذلك ان ارسطو في كتابه المعروف

بيقو اخيا انما تكلم على القوانين المدنية على ابيناه في مواضع في شرحنا
كذلك الكتاب ولو كان الامر فيه ايضا على ما قاله فرفوريوس وكثير
ممن بعده من المفسرين انه يتكلم على الاخلاق فان كلامه على القوانين و
الكلام القانوني ابدا يكون كليا ومطلقا لا يجب ان يؤخذ من البين
ان كل خلق اذا نظر اليه مطلقا علم انه ينتقل ويتغير ولو بعسر وليس شيء
من الاخلاق ممتنعا عن التغير والتنقل فان الطفل الذي نفسه بعد بالقوة
ليس فيه شيء من الاخلاق بالفعل ولا من القابليات النفسانية
وبالجملة فان ما هو فيه بالقوة وكل ما كان فيه بالقوة ففيه تهيؤ وقبول
الشيء وضده ومما اكتسب احد الضدين يمكن زواله عن ذلك الضد
الملكة الى ضده الا ان ينتقض النسبة ويلحقه نوع من الفساد ومثل ما
يعرض الموضوع الاعدام والمكان فيصير بحيث لا يتلاقيان عليه و
ذلك لنوع من الفساد وعدم التهيؤ فاذا كان ذلك كذلك فليس شيء
من الاخلاق اذا نظر اليه مطلقا بالطبع لا يمكن فيه التغير والتبدل
واما افلاطون فانه ينظر في انواع السياسات وايها اسهل وايها
انفع وايها اشد ضررا فينظر في احوال قابلي السياسات وفاعليها
وايها اسهل قبولا وايها اعسر ولعرى ان من نشأ على خلق من

الاخلاق

الاخلاق واتفقت له تربية تمكن بها من نفسه على خلق من الاخلاق
فان زوال ذلك عنه مما يعسر جدا والعسير غير الممتنع وليس ينكر
ارسطو ان بعض الناس يمكن فيه التنقل من خلق الى خلق اسهل
وبعضهم اعسر على ما صرح به في كتابه المعروف ببيقو ماخس الصغير
فانه عد اسباب عسر التنقل من خلق الى خلق والاسباب
السهولة كم هي وما هي وعلى اي جهة كل واحد من تلك الاسباب
والعلامات وما الموازع فمن تامل تلك الاقاويل
حق التامل واعطى كل شيء حقه عرف انه لا خلاف بين
الحكيمين في الحقيقة وانما ذلك شيء يخيله الظاهر من الاقاويل
اينظر في واحد واحد منها على افراده من غير ان يتامل المكان الذي
فيه ذلك القول ومرتبة العلم الذي هو منه وههنا اصل عظيم النفع
في تصور العلم وخصوصا في امثال هذه المواضع وهو انه كما ان
المادة مهما كانت متصورة بصورة ثم حدثت فيها صورة اخرى
صارت مع صورتها جميعا مادة الصورة الثالثة الحادثة
فيها كالخشب الذي له صورة تباين بها الاجسام فيجعل منها الواح
ثم يجعل من الالواح سرير فان صورة السرير من حيث حدثت منه

الالواح والالواح مادة لها وفي الالواح التي هي مادة بالاضافة الى
صورة السرير صور كثيرة مثل صور اللوحية والصور الخشبية والنباتية
وغيرها من الصور القديمة كذلك مهما كانت النفس متخلقة ببعض
الاخلاق ثم تكلفت اكتساب خلق جديد كانت الاخلاق التي
سبقها كالاشياء الطبيعية لها وهذه المكتسبة الجديدة اعتيادية
ثم ان امرت على هذه ودامت على اكتساب خلق ثالث
صارت تلك بمنزلة الخلق الطبيعي وذلك بالاضافة الى هذه
الجديدة المكتسبة فهذا رايت افلاطون يقول ان من الاخلاق
ما هي طبيعية ومنها ما هي مكتسبة فاعلم ما ذكرناه وتفهمه من فحوى
كلامهم لئلا يشكل عليك الامر فيظن ان من اخلاق ما هي
طبيعية بالحقيقة لا يمكن زوالها فان ذلك شنيع جدا وليس
اللفظ يناقض معناه اذ تؤمل جدا ومن ذلك ان ارسطوطاليس
قد اورد في كتاب البرهان شكا ان الذي تطلب علما لا يخلو
من احد الوجهين فانه اما ان يطلب ما يجهله او ما يعلمه فان كان
يطلب ما يجهله فكيف يوقن في تعلمه انه هو الذي كان يطلبه وان
كان يعلمه فطلب علمه ثانيا فضل لا يحتاج اليه ثم اجذب الكلام

في

في ذلك الى ان قال ان الذي يطلب علم شيء من الاشياء
انما يطلب شيئا آخر ما قد يوجد في نفسه على التحصيل مثل ان المساواة
وغير المساواة موجودان في النفس والذي يطلب الخشبة مثلا هل
هي مساوية او غير مساوية انما يطلب الماهيتين على التحصيل فاذا
وجد احدهما فكانه يذكر ما كان موجودا في نفسه ان كانت مساوية
فبالمساواة وان كانت غير مساوية فبغير المساواة وافلاطون
بين في كتابه المعروف بفادون ان التعلم تذكر واتى بحكيها عن
سقراط في مسايلاته ومجاوباته في امر المساوي والمساوات
وان المساوات هي التي تكون في النفس وان المساوي مثل الخشبة
وغيرها انما يكون مساوية لغيرها متى احس بها الانسان بذكر المساواة
التي كانت في النفس فعلم ان هذه المساواة مساوية المساواة الشبيهة
بالتي في النفس وكذلك سائر ما يتعلم انما يتذكر ما في الانفس والله اعلم
وقد ذكر اكثر الناس من هذه الاقاويل ظنونا مجاوزة عن الحد اما القائلون
ببقاء النفس بعد مفارقتها البدن فقد افرطوا في تاويل وحرفوا
عن سننها واحسنوا الظن بها الى ان اجراها مجرى البراهين
ولم يعلموا ان افلاطن انما يحكي هذا عن سقراط على سبيل من يروم

بصحيح امر خفي بعلامات ودلايل والقياس بالعلامات لا يكون برهانا
كما علمنا الحكيم ارسطو في انولوطيقا الاولى والثانية واما الدافعون لها
فقد افرطوا ايضا في التشنيع وزعموا ان ارسطو مخالف له في هذا
الراي واغفلوا قوله في اول كتاب برهان حيث ابتدا فقال
تعليم وكل تعلم فانما يكون من معرفة متقدمة الوجود ثم قال بعد قليل
وقد يتعلم الانسان بعض الاشيا وقد كان علمه من قبل قديما وبعض
الاشيا تعليمها يحصل من تعلمها معا مثال ذلك جميع الاشيا الموجودة
تحت الاشيا الكلية فليت شعري هل يغادر معنى هذا القول
ما قاله افلاطن شيئا سوى العقل المستقيم والراي السوي والميل
الى الحق والانصاف معدوم في الاكثرين من الناس فمن تامل حصول
وحصول المقدمات الاول وحال التعلم تاملا شاملا علم انه لا يوجد
بين راي الحكيمين في هذا المعنى خلاف ولا تباين ولا مخالفة ونحن
نرمي الى طرف منه يسير بمقدار ما يتبين به هذا المعنى ليزول الشك
الواقع فيه فنقول من الطالبين الظاهر ان للطفل نفسا
عالمة بالقوة ولها الحواس آلات للادراك وادراك
الحواس انما يكون للجزئيات وعن الجزئيات يحصل الكليات

الكليات

الكليات هي التجارب على الحقيقة غير ان من التجارب ما يحصل عن
قصد وقد جرت العادة بين الجمهور بان يسمي التي يحصل من الكليات
للانسان لا عن قصد فانا ان لا يوجد لها اسم عند الجمهور لانهم لا يعنوا
به واما ان يوجد لها اسم عند العلما فيسمونها الاوايل والمعارف
ومبادي البراهين وما اشبههما من الاسما وقد بين ارسطو في
كتاب البرهان ان من فقد حسا فقد علما فالمعارف انما تحصل في
النفس من طريق الحواس ولما كانت المعارف انما حصلت في
النفس من غير قصد اولا فاولا ثم يذكر الانسان وقد حصل جزء جزء
منه فلذلك قد يتوهم اكثر الناس انها لم تزل في النفس وان يعلم
طريقا غير الحس فاذا حصلت من هذه التجارب في النفس صارت
النفس عاقلة اذ العقل هو شيا غير التجارب ومهما كانت هذه
التجارب اكثر كانت النفس اتم عقلا ثم ان الانسان مهما قصد
معرفة شي من الاشيا واشتاق الى الوقوف على حال من احوال
ذلك الشي تكلف الحاق ذلك الشي في حالة تلك بما تقدم
يعرف معرفته وليس ذلك الطلب الا موجود في نفسه في ذلك الشي
مثل ما انه متى اشتاق الى معرفة شي من الاشيا هل هو حي

ام ليس بحق وقد تقدم وحصل في نفسه معنى الحق ومعنى غير الحق فانه
يطلب بذهنه او بحسه او بهما جميعا احد المعنيين فاذا صادفه
سكن عنده واطمأن به والتذ بما زال عنه من اذى الحيرة و
الجهل من هذا قال افلاطون ان التعلم تذكر وان التذكر هو تكلف
العلم والتذكر تكلف التذكر والطالب مشتاق اما فيما وجد فيما
قصد معرفته دلايل من علامات ومعاني ما كان في نفسه قديما فكانه
يتذكره عند ذلك كالناظر الى الجسم لسببه بعض اعراضه بعض اعراض
جسم آخر كان قد عرفه وغفل عنه فيتذكره بما ادركه من شبهه وليس
للعقل فعل يختص به دون سوى ادراك جميع الاشباه والاضداد
وتوهم احوال الموجودات على غير ما هي عليه فان الحس يدرك من
حال الموجود المجتمع مجتمعا ومن حال الموجود المتفرق متفرقا ومن حال الموجود
القبيح قبيحا ومن حال الموجود الجميل جميلا وكذلك سائرها واما العقل
فانه قد يدرك من حال كل موجود ما قد ادركه الحس من كذلك ضده
فانه يدرك من حال الموجودات المجتمع مجتمعا ومتفرقا معا وكذلك
سائرها اشبهها فمن تامل ما وصفناه على سبيل الايجاز بما قد
بالغ الحكيم ارسطوفي وصفه في آخر كتاب البرهان وفي كتاب النفس

الحس

ثم

شرحه المفسرون واستقصوا امره علم ان الذي ذكره الحكيم في اول
كتاب البرهان وحكيناه في هذا القول قريب مما قاله افلاطون
في كتاب قاذن الآن بين الموضعين خلافا وذلك ان
الحكيم ارسطو يذكر ذلك عندما يريد ايضاح امر العلم والقياس وافلاطون
فانه يذكر ما يذكره عندما يريد ايضاح امر النفس ولذلك ما اشكل على
اكثر ما ينظر في اقاويلهما وفيما اوردناه كفاية لمن قصد سواء السبيل
من ذلك امر قدم العالم وحدوثه وهل له صانع هو علته
الفاعلية ام لا وممن يظن بارسطاطاليس انه يرى ان العالم قديم
وافلاطون يرى ان العالم حادث وان له فاعلا قول ان
الذي حملهم ودعاهم الى هذا الظن القبيح المستنكر بارسطاطاليس
الحكيم هو ما قاله في كتاب طوبيقا انه قد يرصد قضية واحدة بعينها
يمكن ان يؤتى على كل طرفيها بقياس من مقدمات ذائعة
مثال ذلك هل العالم قديم ام ليس بقديم وقد وجب على هؤلاء
المختلفين اما اختلافا فان الذي يؤتى به على سبيل المثال لا يجري
مجرى الاعتقاد وايضا فان غرض ارسطو في كتاب طوبيقا ليس
بيان امر العالم لكن غرضه بيان امر القياسات المركبة من

المقدمات الدقيقة وكان قد وجد اهل زمانه يتناظرون في امر
العالم هل هو قديم ام محدث كما كانوا يتناظرون في اللذة هل
هي خير ام شر وكانوا ياتون على كلا الطرفين في كل مسئلة بقياسات
دقيقة وقد بين ارسطو في ذلك الكتاب وفي غيره من كتبه ان
المقدمة المشهورة لا يراعى فيها الصدق والكذب لان المشهور ربما
كان كاذبا ولا يطرح في الجدل لكذبه وربما كان صادقا فيستعمل
لشهرته في الجدل لا لصدقه في البرهان فظاهر انه لا يمكن ان ينسب
اليه الاعتقاد بان العالم قديم بهذا المثال الذي اتى به في هذا
الكتاب ومما دعاهم الى ذلك الظن ايضا ما ذكره في كتاب
السماء والعالم ان الكل ليس بدوري فيظنون عند ذلك انه
يقول بقدم العالم وليس الامر كذلك اذ قد تقدم بين في ذلك
الكتاب وفي غيره من الكتب الطبيعية والالهية ان الزمان انما هو
عدد حركة الفلك وعنه يحدث وما يحدث عن الشيء لا يشتمل
ذلك الشيء ومعنى قوله ان العالم ليس بدوري انه لم يتكون
اولا فاولا باجزائه كما يتكون البيت مثلا او الحيوان فان اجزاءه
يتقدم بعضها بعضا بالزمان والزمان حادث عن حركة الفلك

فحال

فحال ان يكون لحدوثه بدوري زماني ويتضح بذلك انه انما يكون عن
ابداع الباري جل جلاله اياه دفعة بلا زمان ومن حركة حدث
الزمان ومن نظر في اقاويله في الربوبية بما في الكتاب المعروف
باثولوجيا لم يشتبه عليه امره في اثبات الصانع المبدع لهذا
العالم فان الامر في تلك الاقاويل اظهر من ان يخفى وهناك بين
ان الهيولى ابدعها الباري جل ثناؤه لا عن شيء وانها تجسمت
عن الباري سبحانه وعن ارادته ثم ترتبت وقد بين في علم الطبيعي
ان الكل لا يمكن حدوثه بالبخت والاتفاق وكذلك في العالم جملة
يقول في كتاب السماء والعالم وقد يستدل على ذلك بالنظام
البديع الذي يوجد لاجزاء العالم بعضها مع بعض وقد بين هناك امر
العلل وكم هي واثبت الاسباب الفاعلة وقد بين هناك ايضا امر
المكون والمحرك وانه غير المتكون وغير المتحرك وكما ان افلاطون
بين في كتابه المعروف بطيماوس ان كل متكون فانما يكون عن
علة كمونه له اضطرارا وان المكون لا يكون علة المكون وانه لذلك
ارسطاطاليس يبين في كتاب اثولوجيا ان الواحد موجود في كل
كثرة لان كل كثرة لا يوجد فيها الواحد لا تتناهى ابدا البتة وبرهن

على ذلك براهين واضحة مثل قوله ان كل واحد من اجزاء الكثير اما
ان يكون واحدا واما ان لا يكون واحدا فان لم يكن واحدا لم يخل
اما ان يكون كثيرا واما لا شيء فان كان لا شيء لزم ان يجتمع منها
كثرة وان كان كثيرا فما الفرق بينه وبين الكثرة ويلزم ايضا من
ذلك ما لا يتناهى اكثر مما لا يتناهى ثم بين ان ما يوجد فيه من هذا العالم
وجود واحد ولا واحد بجهة وجهة فاذا لم يكن في الحقيقة واحد بل كان
الواحد فيه موجودا كان الواحد غيره وهو غيره وهو غير الواحد ثم بين
ان الواحد الحق هو الذي افاد سائر الموجودات الواحدية ثم بين
ان الكثير بعد الواحد لا محالة وان الواحد يتقدم الكثير ثم بين ان كل
كثرة يقرب من الواحد الحق كان اقل كثرة مما يبعد عنه وذلك
بالعكس ثم يترقى بعد تقديم هذه المقدمات الى القول في اجزاء العالم
الجسمانية منها والروحانية ويبين بيانا شافيا انها كلها حدثت
عن ابداع الباري لها وانه عز وجل هو العلة الفاعلة الواحد الحق
ومبدع كل شيء على حسب ما بينه افلاطون في كتبه في الربوبية
مثل طيماوس والسوفسطا وغير ذلك من سائر اقاويله وايضا فان
حروف ارسطوطاليس فيما بعد الطبيعة انما يترقى فيها من الباري

جل

جل جلاله في حروف اللام ثم يخرج راجعا في بيان صحة ما قدمه
تلك المقدمات الى ان يسوق فيها وذلك مما لا يعلم انه تسبقه
اليه من قبله ولم يلحقه من بعده الى يومنا هذا فهل يظن لمن هذا
سبيله انه يعتقد نفي الصانع وقدم العالم يوصوص رسالة مفردة
في ذكر اقاويل هذين الحكيمين في اثبات الصانع لسينا بشهرتها
عن احضارنا اياها في هذا الموضع ولولا ان هذا الطريق الذي نسلكه
في هذه المقالة هو الطريق الاوسط حتى ما كتبناه كنا لمن ينهى عن خلق
ويأتي بمثله لافراطنا في القول وبينا ليس لاحد من اهل المذاهب
والنحل والشرائع والملل وسائر الطرق من العلم بحدوث العالم
واثبات الصانع له وتلخيص امر الابداع بارسطاطاليس وقبله
لافلاطن ولمن يسلك سبيلهما وذلك ان كل ما يوجد من
اقاويل العلماء من سائر المذاهب والنحل ليس يدل عند التفصيل
الا على قدم الطينة وبقائها ومن احب الوقوف على ذلك فليتأمل
في الكتب المصنفة في المبدأ والاخبار المروية فيها والآثار الحكمية
من عقائدهم ليرى الاعاجيب من قولهم بانه كان في الاصل لم يتحرك
واجتمع الزبد وانعقد منه الارض وارتفع منه الدخان وانتظم منه

نكناه ذ
ارعلنا

السماء ثم ما يقوله اليهود والمجوس وساير الامم مما يدل على جميع الاستحالات
والتغايرات التي هي اضداد الابداع ومما يوجد بجميعهم مما يسيل اليه
امر السموات والارض بين من طهاها ويسفهها وطرحها في جهنم
وتبديدها وامثال ذلك مما يدل شيء منه على التلاشي المحض
لولا ما تقذ الله اهل العقول والاذهان من هذين الحكيمين ومن
سلك سبيلهما ممن اوضحوا امر الابداع بحجج واضحة مقنعة وانه
ايجاد الشيء لا من شيء وان كل ما يكون من شيء فانه لا يفتقر
لا محالة الى ذلك الشيء والعالم مبدع من غير شيء فحاله الى غير شيء
فيما شاكل ذلك من الدلايل والحجج والبراهين التي يوجد كتبهما
مملوة منها وخصوصا الهاني الربوبية وفي مبادي الطبيعة لكان الناس في
حيرة وليس غير ان لنا في هذا الباب طريقا نسلكه تبين به امر
تلك الاقاويل الشرعية وانها على غاية السداد والصواب وهو
ان الباري جل جلاله مدبر جميع العالم لا يعزب عنه مثقال حبة
من خردل ولا يفوت عنايته شيء من اجزاء العالم على السبيل الذي
بيناه في العناية من ان العناية الكلية شايعة في الجزئيات وان
كل شيء من اجزاء العالم واحواله موضوع باوفق المواضع واتقنها

على ما يدل عليه كتب التشريحات ومنافع الاعضاء وما اشبهها
من الاقاويل الطبيعية وكل امر من الامور بها وانه موكول الى من
يقوم بها ظاهر على غاية الاتقان والاحكام الى ان يترقى من آخر
الطبيعة الى السياسات والشرعيات والبرهانيات موكولة
على اصحاب الاذهان الصافية والعقول المستقيمة والسياسات
على ذوي الالهامات الروحانية واعم هذه كلها الشرعيات والفاظها
خارجة عن مقادير عقول المخاطبين ولذلك ما لا يوخذون بما
يطيقون تصور من امر المبدع الاول انه جسم وانه يفعل بحركة وزمان
ثم لا يقدر بذهنه على تصور ما هو الطف من ذلك واليق به ومهما
توهم انه غير جسم وانه يفعل فعلا بلا حركة لا يثبت في وهمه معنى متصورا
البتة وان اجبر على ذلك زاده غيا وضلالا كان فيما يتصوره ويعتقده
معذورا مصيبا ثم قدر بذهنه على ان يعلم انه غير جسم وان فعله بلا
حركة غير انه لا يقدر على تصور انه لا في مكان وان اجبر على ذلك
وكلف تصوره تبلد فانه يترك على حاله ولا يساق الى غيره وكذلك
لا يقدر الجمهور على معرفة شيء بحدث لا عن شيء ويفعل لا الى
شيء ولذلك ما قد خوطبوا بما قدروا على تصوره وادراكه وبفهمه لا

لتي م

يجوز ان ينسب شيء من ذلك فيما هو في موضعه الى الخطا بل وهن بل
كل ذلك صواب ومستقيم فطرق البراهين الحقيقية منشأها من عند
الفلاسفة الذين تقدمهم هذان الحكيمان اعني افلاطن وارسطاطاليس
واما طرق البراهين المقنعة المستقيمة العجيبة النفع فمنشأها عند
اصحاب الشرايع الذين عوضوا بابداع الوحي والالهامات ومن
كان هذا سبيله ومحله من ايضاح الحق واقامة البراهين على وحدانية
الصانع الحق وكان لاقاويله في كيفية الابداع وتلخيص معناه بالاقاويل
هذين الحكيمين فمن المستنكر ان نظن فساد ما يعتري ما يعتقدانه و
ان رايهما مخولان فيما يسلكانه ومن ذلك ايضا الصور و
المثل التي ينسب الى افلاطن انه يثبتها وان ارسطو على خلاف
رايه فيها وذلك ان افلاطون في كثير من اقاويله يومي الى ان للموجودات
صورا مجردة في عالم الاله وربما يسميها المثل الالهية وانما لا تدرك ولا
تفسد ولكنها باقية وان التي تدرك وتفسد انما هي هذه الموجودات
التي هي كائنة وارسطو ذكر في جرد فيما بعد الطبيعة كلاما استنزع فيه
على القائلين بالمثل والصور التي يقال انها موجودة قائمة في عالم الاله
وقد تبين من غير فائدة وتبين ايضا من اشياء مثل انه يجب ان

يكون

يكون خطوطا وسطوحا واجساما وانحاء وافلاكا ثم توجد حركات تلك
الافلاك والادوار وان يوجد هناك علوم مثل علم النجوم وعلو م
اللحون واصوات موتلفة واصوات غير موتلفة وطعوم وهندسة
ومقادير مستقيمة واخر معوجة واشياء حارة واشياء باردة
وبالجملة كيفية فاعلة وكيفية منفعلة وكليات وجزئيات و
مواد وصور في ساعات اخر ينطق بها في تلك الاقاويل مما
يطول بذكر هذا القول قد استغنينا الشهرة بها عن الاعادة مثل ما
فعلنا سائر الاقاويل حيث اومأنا اليها والى ما كتبناه وخلينا ذكرها بالنظر
فيها والتاويل لها لمن يلتمسها من مواضعها فان الغرض المقصود من
مقالتنا هذه ايضاح الطرق التي اذا سلكها طالب الحق لم يضل
فيها وامكنه الوقوف على حقيقة المراد باقاويل هذين الحكيمين من
غير ان يخرف سوء السبيل الى ما يحيله الالفاظ المشكلة وقد نجد
ان ارسطو في كتابه في الربوبية التي المعروف بانولوجيا يثبت
الصور الروحانية ويصرح بانها موجودة في عالم الربوبية فلا يخلو من
الاقاويل اذا اخذت على ظواهرها من احدى ثلث خلال اما ان
يكون متناقضة واما ان يكون بعضها لارسطو وبعضها ليس له واما ان

يكون لها معان وتاويلات يتفق بواطنها وان اختلف ظواهرها
فيتطابق عند ذلك ويتفق فاما ان يظن بارسطو مع براعته
وشدة تيقظه وجلاله هذه المعاني عنده اعني الصور الروحانية
انه يناقض نفسه في علم واحد وهو العلم الربوبي فبعيد ومستنكر
واما ان بعضه لارسطو وبعضه ليس له فهو ايضا بعيد جدا اذ الكتب الناطقة
بتلك الاقاويل اشهر من يظن ببعضها انه مخول فبقي ان
يكون لها تاويلات ومعان اذا كشف عنها ارتفع الشك
والحيرة فنقول انه لما كان الباري جل جلاله بائنة وذاته مباينا
لجميع ما سواه وذلك له بمعنى اشرف وافضل واعلى بحيث لا
يناسبه بل اينته شيء ولا يشاكله ولا يشبهه حقيقة ولا مجازا
ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه واطلاق اللفظة فيه من هذه الالفاظ
المتواطية عليه فان من الواجب الضروري ان نعلم ان مع كل
لفظة نقولها في شيء من اوصافه معنى بذاته بعيدا عن المعنى الذي
يتصور من تلك اللفظة وذلك كما قلناه بمعنى اشرف واعلى
حتى اذا قلنا انه موجود علمنا مع ذلك ان وجوده لا كوجود سائر ما
هو دونه واذا قلنا انه حي علمنا انه حي بمعنى اشرف مما نعلمه من الحي الذي

هو دونه وكذلك الامر في سائر ما مر استحكم هذا المعنى وتمكن
في ذهن المتعلم للفلسفة التي بعد الطبيعة سهل عليه تصور ما يقوله
وارسطاطاليس ومن سلك سبيلهما فنرجع الآن الى حيث فارقنا
ونقول لما كان الله حيا مريدا لهذا العالم بجميع ما فيه فواجب ان يكون
عنده صورا يريد ايجاده في ذاته جل الله عن الاشتباه وايضا
فان ذاته لما كانت باقية لا يجوز عليه التبدل والتغير مما هو من
حيزه ايضا كذلك باق غير دائر ولا متغير ولو لم يكن للموجودات
صور وآثار في ذات الموجد الحي المريد فما الذي كان يوجده وعلى اي
مثال يحوا ما يفعله ويبدعه اما علمت ان من نفى هذا المعنى
عن الفاعل الحي المريد لزمه القول بان لا يوجده انما يوجده جزافا
تخبيطا وعلى غير قصد ولا نحو نحو غرض مقصود بارادته وهذا من اشنع
الشناعات فعلى هذا المعنى ينبغي ان تعرف وتتصور اقاويل
اولئك الحكماء فيما اثبتوه من الصور الالهية لا على انها اشباح
قائمة في اماكن اخر خارجة عن هذا العالم فانها متى تصورت على
هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية كلها كاشكال
هذا العالم وقد بين الحكيم ارسطو ما يلزم القائلين بوجود العوالم

في كتبه

الكثيرة في الطبيعيات وشرح المفسرون اقاويله بغاية الايضاح
وينبغي ان يتدبر هذا الطريق الذي ذكرنا مرارا كثيرة في الاقاويل
الالهية فانه عظيم النفع وعليه المعول في جميع ذلك وفي اجمالة التعذر
الشديد وان يعلم مع ذلك ان الضرورة يدعو الى اطلاق
الالفاظ الطبيعية والمنطقية المواطية على تلك المعاني اللطيفة
الشريفة العالية عن جميع الاوصاف المتباينة عن جميع الامور
الكيانية الموجودة الوجود الطبيعي فانه ان قصد لاختراع الفاظ
اخر واستيناف وضع لغات سوى ما هي مستعملة لما كان
يوجد الى الفاظ ويتصور منها غيرها باشرته الحواس فلما كانت
الضرورة تمنع وتحول بيننا وبين ذلك اقتصرنا على ما يوجد من
الالفاظ واوجبنا على انفسنا الاخطار بالبال ان المعاني
الالهية التي نعبر عنها بهذه الالفاظ هي هي بنوع اشرف واعلى
غير ما يتخيله ويتصوره ومما يجري هذا المجرى اقاويل افلاطون
في كتاب طيماوس ممن كتبه في امر النفس والعقل وان لكل واحد
منهما عالما سوى عالم الاولى فان تلك العوالم متسالية بعضها
اعلى وبعضها اسفل وساير ما قال مما اشبه ذلك ومن الواجب

ان

ان يتصور منها نسبة ما ذكرناه انما يريد بعالم العقل خيره وكذلك
بعالم النفس لان للعقل مكانا وللنفس مكانا وللباري تعالى مكانا بعضها
اعلى وبعضها اسفل كما يكون الاجسام فان ذلك مما يستنكره
المبتدئون بالتعلم فكيف المرتاضون وانما يريد بالاعلى و
الاسفل الفضيلة والشرف لا المكان السطحي وقوله عالم العقل انما
هو على ما بقاك عالم الجبل وعالم العلم وعالم الغيب ويراد بذلك
خير كل واحد منها وكذلك ما قاله من افاضة النفس على الطبيعة
وافاضة العقل على النفس انما اراد به افادة العقل بالمعونة
في حفظ الصور الكلية عند احساس النفس بجزئياتها فالتركيب عند
احساس النفس بمفصلاتها والتفصيل عند احساسها مجتمعاتها وتحصيله
ما يودعه اياها من الصور الدائرة الفاسدة وكذلك ساير ما يجري مجريها
من المعونة العقل للنفس واراد بافاضة النفس على الطبيعة ما
يفيدها من المعونة والانسياق نحو ما ينفعها مما به قوامها ومنه
التذاذها بالتلطف لها وساير ما اشبه ذلك واراد برجوع النفس
الى عالمها عند الاطلاق من محبسها ان النفس لما دامت في هذا
العالم فانها مضطرة الى مساعدة بدن الطبيعي الذي هو محلها وكانها

يشتاق الى الاسرار حتى فاذا رجعت الى ذاتها فكانها قد اطلقت
من محبس مؤذ الى حيزها العديم المثال لها وعلى هذه الجهة ينبغي
ان يقاس كل ما سوى ما ذكرنا من تلك الرموز فان تلك
المعاني بدقتها ولطفها تمتنع عن العبارة بغير تلك الجهة
التي استعملها الحكيم افلاطن ومن سلك سبيله ولان العقل ما
بينه الحكيم ارسطو في كتبه وكذلك اسكندر وغيره من الفلاسفة وهو
اشرف اجزاء النفس وانه هي بالفعل ما هو وبه يعلم الالهيات
ويعرف الباري جل ثناؤه فكانه اقرب الموجودات اليه شرفا و
لطفا وصفاء لا مكانا وموضعا ثم تلوه النفس لانها كالمتوسطة
بين العقل والطبيعة اعلاها حواس طبيعية فكانها متحدة من احد
طرفيها بالعقل وهو متحد بالباري جل وعز على السبيل الذي ذكرنا
ومن الطرف الآخر متحدة بالطبيعة وكان الطبيعة يتلوه كثافة
لا مكانا فعلى هذا السبيل وعلى ما يشاكلها مما يعبر وصفها قولا
ينبغي ان يعلم ما يقوله افلاطن ويتاول فانها بها اجريت هذا
المجرى زالت الظنون والشكوك التي الى القول بان بينه
وبين ارسطو حيث يريدان يبينان في امر النفس والعقل والربوبية

يوذي م

حالا

حالا كيف يحترز ويتشوق في القول ويخرج مخرج اللغاز وعلى
سبيل التشبيه وذلك في كتابه المعروف باثولوجيا يقول حيث م
اني ربما خلوت بنفسي كثيرا وخلعت بدني فصرت كاني انا
جوهر مجرد بلا جسم فاكون داخلا في ذاتي وراجعا اليه وخارجا عن
سائر الاشياء سواي فاكون العلم والعالم والمعلوم جميعا فارى في
ذاتي من الحسن والبهاء ما اشبهت معجبا واعلم عند ذلك اني من
عالم الشريف جزء صغير واني بالمجون فاعل فلما اتقنت بذلك
ترقيت بذهني من ذلك العالم الى عالم الالهي فصرت كاني هناك
متعلق بها فعند ذلك تلمع لي من النور والبهاء ما تكل اللسن عن
وصفه والآذان عن سمعه فاذا استغني في ذلك النور وبلغت
طاقتي ولم اقو على احتماله هبطت الى عالم الفكرة فاذا صرت
الى عالم الفكرة حجبت عني الفكرة ذلك النور وتذكرت عند
ذلك اخي افليطوس من حيث امرنا الطلب والبحث عن جوهر
النفس الشريفة بالصعود الى عالم العقل وهذا في كلام له طويل يجتهد
فيه ويروم بيان هذه المعاني اللطيفة فيمنعه العقل الكياني عن
ادراكه ما عنده وايضاحه فمن اراد ان يقف على تيسيرها او موالهه

فان الكثير منه عسير وبعيد فليلحظ ما ذكرناه بذهنه ولا يتبع الالفاظ تابعة
تامة لعلمه يدرك بعض ما قصد بتلك الرموز والالغاز فانهم قد بالغوا
واجتهدوا ومن بعدهم الى يومنا هذا فمن لم يكن يقصد مقصدهم
الحق بل كان وكدهم العصبية وطلب العيوب فحرفوا وبدلوا و
لم يقدروا مع الجهد والعناء والقصد التام على الكشف والايضاح
فانا مع شدة العناية بذلك نعلم انا لم نبلغ من الواجب فيه اليسير الشيء
لان الامر في نفسه صعب ممتنع جدا ومما نطق به الحكيمان افلاطون
وارسطوا انهما لا يريانه ولا يعتقدانه امر المجازات والثواب و
العقاب وذلك وهم فاسد فان ارسطو صرح بقوله ان
المكافات واجبة في الطبيعة ويقول في رسالته التي كتبها الى
والدة الاسكندر حين بلغها نعيه وجزعت عليه وحزنت
على الثكل بفقده واول تلك الرسالة فانا نشهد الله في ارضه
التي هي الانفس العالمة فقد تطابقت على ان الاسكندر العظيم
من افضل الاخيار الماضين واما الآثار الممدوحة فقد رعت في
عيون الكل الارض واطراف مساكن الانفس بين شاردها
ومغاربها ولن يوتى الله احدا ما اتاه الاسكندر الا من اجتباه

واختار

واختار الخير من اختار الله تعالى فمنهم من شهدت عليه دلايل
الاخيار ومنهم من خفيت ذلك فيه والاسكندر اشهر الماضين و
الحاضرين دلايل واحسنهم ذكرا واحمدهم حياة واسلمهم وفاة يا
والدة الاسكندر ان كنت مشفقة على العظيم اسكندر فلا تكبن
ما يبعدك عنه ولا تجلبن على نفسه الحول بينه وبينك حين
الالتقا في زمرة الاخيار واحرصي على ما تقربك منه واول ذلك
توليك بنفسك الطاهرة امر القرابين في هيكل دبوس فهذا
وما يتلوه من كتابه ومن كلامه يدل دلالة واضحة على انه كان
يوجب المجازات معتقدا واما افلاطون فانه اودع في آخر كتابه
في السياسة القصة الناطقة بالبعث والنشور والحكم العدل و
الميزان وتوفية العقاب والثواب على الاعمال خيرها وشرها فمن
تامل ما ذكرناه من اقاويل هذين الحكيمين ثم لم يعرج العناد الصراح
واعتناه ذلك عن متابعة الظنون فاسدة والاوهام المدخولة
والكتاب الوزير بما ينسبه الى هؤلاء الافاضل فهم منه براء وعنه
بمعزل وعند هذا الكلام نختتم القول فيما امنا بيانه من الجمع بين
رايي الحكيمين افلاطون وارسطاطاليس والحمد لله حق حمده والصلوة
على النبي وآله الطاهرين
تم تم

ترجمه کتاب النفس للمعلم الاول ارسطوطالیس

بسم الله الرحمن الرحیم وبه ثقتی وعلیه توکلی

همگی آنچه دانای یونان ارسطاطالیس یاد کرد در کتاب
نفس ابتدای گفتارش درست برانکه گفت نفس جسم است
پس برانکه گویند نفس از اخلاط خیزد اعنی ازانکه بعضی عناصر
با بعضی آمیخته شوند باندازه پس برانکه گویند از مزاج تن بود
که گفتند پس از تالیف تن بود پس از نفس یا ذوج است
یا یک گوهریست واورا قوتهای بسیارست یا نفسهای
بسیارند مختلف گوهر ومحال داشت که نفسهای بسیارند
مختلف گوهر پس وصف نفس کرد وحدش گفت حدی
عام وگفت جوهرست وعرض نیست وپیدا کرد که چگونه است
آن نفس پس باذوج است یا آنکه یا گوهر بسیط است یا مرکب
وآگهی داد که گوهریست بسیط پس گفت چه بینی گوهریست
مادی که اورا صورتی نباشد یا چون صورتست وبیان کرد که
چون صورتست پس گفت چه بینی نفس چون صورتی بود مادی

عرضی

عرضی لازم اجسام یا چون صورت جوهری بی ماده جدا از اجسام
بی تباهی وهلاک پس یاد کرد که صورت را بر چند روی
گویند وگفت بود صورت بیرانیه در نیت آنچه بوی مصور بود وگفت
نفس ویرا وگفت بود نفسی که از تنش جدا نبود وگفت بود جدا از تن
بی فساد وتباهی پس گفت صدرست آن بود که دلیلی کند بر ماهیت
چیز ولیت او یعنی بر علت او پس گفت از حدود باشد که نه
نتیجه قیاس اند وبیان کرد که چگونه بود وصف انواع حیات
کرد که بر چند نوع گفته شود هر چیز را که زنده است بدرستی وحقیقت
پس گفت هیچ نمی نماید ترا که نامی وحسی وفکری هر یک نفسی است
جدا یا همه قوتها اند مر یک نفس را پس یاد کرد که همه قوتها اند
مر یک نفس را پس همه قوتهای نفس در یک محل باشند ودر
صفت مختلف شوند ولیس یا در محل وصفت هر دو مختلفند چنانکه
افلاطون گوید در کتابی از آن او معروف بطیماوس پس تصدیق
کرد قول آنرا که گوید نفس تمام جسم است مگر آنکه گفت تمام بر دو روی
بود یکی بدان معنی که تمام است ودوم بدان معنی که تمام کننده است
پس ذکر این سخن برو کرد وگفت نفس تمام جسم نه دو نفس است

بدانمعنی که تمام کننده جسم ست نه بدان معنی که خود نفس تمامی ست
از آنکه تمام معنی عرض بود و نفس جوهرست نه عرض پس چون
از تلخیص این سخنان پرداخت و روی بمقصود کتاب آورد و
بیان کرد و گفت ما میخواهیم که صفت نفس رویانده و نفس
یابنده و نفس حسی و نفس گویا کنیم و از هر یک آگهی دهیم
و از کجا باید که باز جوییم از ماهیت هر یک ازین نفوس یا از
قوتهای ایشان یا از کارکرد ایشان یا از چیزهای که نفس
بحس آنرا دریابد و وصف کرد محسوس هر حس را نخست پس
وصف نفس کرد بصفت درست و آغاز نهاد بوصف نفس
رویانده نخست و ابتدا و تعرف از غذا کرد و از علت غایت
غذا و وصف کرد محسوس هر حس را نخست تا چیست غذا و چه
حاجتست ما را بدان پس گفت چگونه بینی تو که جزو غذا
از مانند خود سازد یا نه از مانند خود و چون غذا را صفت کرد
که چیست غذا و چگونه ست غذا و چراست پس صفت
کرد نفس رویانده را بدانچه روا نتوان کرد پس آغاز نهاد
صفت نفس یابنده حسی حیوانی را و آگهی داد از آن و از

حواس

حواس رهبری کرد بدان نخست آنکه جدا کرد هر حسی را از دیگری و شرح
داد هر یک را الپس یاد کرد نیرو و کارکرد و کارپذیری و وصف
کرد که بر چند نوع قوتست و فعل گوید و وصف افعال بکرد و
گفت تو چگونه بینی که چو از مانند خود منفعل گردد یا نه از مانند
خود و بیان کرد پس گفت هر حاسه از حواس یابنده یکچیز بود
یا چیزها را بسیار یابد و آگهی داد که چگونه ست آن پس
یاد کرد که هر حاسه را خطائی افتد در یابنده کی و کی نیفتد و هر آنکه
وصف حاسه خواست کرد نخست صفت محسوس آن حاسه
کرد از آن وصف حاسه چنانکه وصف بصر خواست کرد نخست
وصف لون کرد که چیست پس وصف بصر و از آن سبب چنین
کرد تا از پیدا رهنمای سازد سوی ناپیدا پس روشنی را یاد کرد
و گفت از گذشتگان بعضی جسم گفتند روشنی را و بعضی دیگر گفتند
نه جسم ست و حجت هر یک را یاد کرد و گفتار آنرا صواب
داشت که گفت روشنی نه جسم ست و برانکه گفت جسم ست
رد کرد پس گفت تو چنان بینی که هر حاسه محسوس خود را بیک گونه
یابد یا بچند گونه و نیز همه حسها محسوسات خود را یا از یک حس

عام مرجع را دهند یا نه چنین است پس گفت آن چیست که
محسوس را تباه کند چون با فراط بود و چون بپرداخت از وصف
حسها پس از آن وصف کرد نفس حس را بدانچه روا نتوان کرد
پس وصف نفس گویا کرد و قوتهای او مگر آنکه نخست آغاز از
وصف حرکت و وهم گرفت از آنکه چنان دید که وصف
این هر دو یاری دهد در صفت نفس گویا پس از آنکه صفت
نفس کرد حس و وهم و رای ستوده و اندیشه و عقل و
حس را جدا کرد از قوتهای دیگر پس وهم را بیان کرد پس
رای ستوده را پس اندیشه را پس عقل را پس آگهی داد که این
قوتها را با هم اتفاق بچیست و اختلاف بچه پس وصف حس
عامی مشترک کرد و وصف وهم و جدا نمود هر دو را از یکدیگر و آگهی
داد که عقل چگونه یابد چیزها را مگر آنکه پیش از آگهی داد از عقل
نخست مشارکت حس و عقل را یاد کرد و از بهر آن چنین کرد
یا دلیل انگیزد بر افعال نفس گویا و آنکه نفس گویا باقیست و نمیرد
پس وصف اختلاف حس و عقل کرد و آگهی داد که میان شان فرق است
روشن پس گفت نفس گویا را هیچ آلایش مایه و جسم نیست و نه خود

جسم است و آگهی داد که چگونه باشد این پس پرسید که هیچ بینی که
نفس چیزهای بسیط را و چیزهای مرکب را بیک جزو خود
یابد و داند یا چیزهای بسیط را چون صور بجزوی داند نه آن جزو که
چیزهای مرکب را بدان داند چون اجسام و خبر داد که چونست
آن و چون آگهی داد از اتفاق عقل و حس و از اختلاف شان
و آنکه چگونه یابد حس و چگونه داند عقل پس صفت نفس عاقله
اندر گرفت پس پرسید و گفت اگر عقل نهادیست و منفعل
نستود و هر دانشی بانفعال بود پس چگونه فعل چیزها از و بود و منفعل
و نیز پرسید و گفت اگر عقل از چیزهای معلوم و معقول تو چه
بینی که عقل خود را داند یا نداند پس همی گوید ولیست که حکم
همی کند که عقل جوهریست از اجسام جدا و اگر دانست که خود را
همی داند گوئی خود را بدان میداند که عقل است یا بدان که معقول است
و آگهی داد که چونست این پس وصف کرد که عقل در نفس چگونه است
بقوت یا بفعل و آگهی داد که چگونه بقوت بود و چگونه بفعل
بود و پرسید که عقل در نفس تمام است و بفعل و عقل دور است
وجدا از هر مایه و جسم و چیزها را بداند نه با آلتی پس چونست که

بعض چیزها را فراموش کند گاه گاه و دانش وی ثابت و بی
زوال بود و آگهی از علت این داد پس وصف معقولات کرد
و ملخص کرد شان تا از آن رهنمای جوید سوی عقل و نماید شرف
و فضیلت نفس عاقله نزدیکتر النفس و آنکه او پاینده و باقی است
و تباه نگردد پس وصف کرد که عقل چگونه بداند چیزهای معقول
صافی و خالص را و چیزهای آمیخته را با جسم و پس وصف کرد که عقل
کی راست یابد و کی خطا افتدش و چون بپرداخت ازین پس وصف
شوق کرد از آنکه شوق قوتیست از قوتهای نفس عاقله و اصناف
شوق ترا از هم جدا کرد پس وصف نفس ناطقه کرد و گفت که آن چیزهاست
معقول بقوت یعنی که در وست صورت همه چیزها و بیان کرد آنرا
پس وصف حرکت مکانی کرد که آن هم قوتیست از قوتهای نفس و
نبود که چگونه است آن و محال داشت که علت حرکت مکانی
نفس رونده بود یا نفس حس حیوانی یا نفس عاقله و نبود که علت
آن شوقست و شوق را بر دو نوع بخشید عقلی و وهمی و آگهی داد
از آنکه حرکت مکانی را چهار علت بوده صوری و غائی و فاعلی و
آلت و آگهی داد از آنکه هر آنچیز که جنبش کند افعال آنچیز بضرورت

جسم بود و آگهی داد که جمله حواس موافقند کون ما را و موافقند در
خوب کردن کون تا تمام شد شمار آنچه دانا یاد کرد در کتاب نفس و
آن سه مقالت است **مقالهٔ اول** چنین گوید دانای یونان که دانش
از چیزهای خوب و گرامی است و بعضی دانشها شریفتر و گرامی ترست
از بعضی چون دانستن صناعات طب که برتر و گرامی ترست از
دانش دیگر صناعات از آنکه موضوع آن تن مردم است و تن
مردم گرامی ترست از موضوع دیگر دانشها پس اگر درین سخن
طعن کند طعن کننده و گوید دانستن بدی خوب و گرامی نیست
گوییم هر دانستنی اگر دانستن نیکی بود و اگر بدی آن دانش نیک
بود و گرامی از آنکه بدانستن نیکی و بدی به نیک نزدیک توان
شد و از بد بتوان گریخت و باید که بدانیم تا چیست خوب و چیست
گرامی پس گوییم که خوبی از بهر خود بکار آید که ما چون خوب
خواهیم خود را برای دیگران خواهیم و اما چیز گرامی برای خود بود چون
صحت و سعادت که ما چون خود را تندرست و نیکبخت خواهیم
برای تندرستی و نیکبختی خواهیم و اما دلیل بر خوبی علم آنکه مردم
همه مشتاق و حریص بود بر آنکه بداند که او عالم است از آنکه دانا است

بشرف فضیلت علم و اما دلیل بر عزیزی و گرامی دانش آنکه
دانش در سرشت ماست و قام کننده گوهر اوست و دلیل
بر آنکه دانش در سرشت ماست دوست داشتن کودکان حکایات
و خرافات را و نیز دلیل است بر آنکه علم غریزت ماست
حواس ما از آنکه هر حسی دوستدار محسوس خود و نازان و مشتاق
بدان و اما علم نفس خوبتر و گرامی تر از جمله علوم است اما خوبیش
در آنکه مردم را لباس وقار و آرام دهد و نیز خوبیش در آنکه با قصای
خود برسد در اصول و درستی و اما گرامی تر از آنکه مردم را بدانش
خود برساند و چون خود را دانست پس هر چه زیر اوست و
هر چه فرود اوست بداند و علم نفس بهتر از همه علمها خوبست
و از و بپایه علم حق بتوان رسید و دلیل بر آنکه هر که دانست
خود را دانست همه چیزها را دانست آنکه چیزها خالی بیند از آنکه
آگهی از آن در تحت حس افتد یا در تحت رای ستوده یا در تحت
اندیشه یا در تحت عقل و آن همه قوتهای نفسند و هر که نفس را دانست
قوتهای نفس را دانست و هر که قوتهای خود را دانست هر چه
در تحت قوتهای او افتد داند پس هر که خود را شناخت

همه چیزها را شناخت ازین روی که یاد کردیم و گفتار دانا که
دانش نفس گرای است دلیل است بر پایندگی نفس و بر آنکه
نفس کم هر بسیط است و ماده نیست او را و چون بسیط بود و
بی مایه تباهی نپذیرد تا چیزی دیگر شود و ازین است که نفس خود را دانست
و دیگر چیزها را علمی باقصا رسیده و ازین و این ملخصتر ازین گفته
شود ازین پس و نیز دلیل بر پایندگی و بقای آنکه هر چند در
دانستن چیزها فزایش گیرد گوهرش قوی تر می شود و ثابت تر
گردد و جز نفس چنین نبود در دانستن چیزها برای آنکه جز نفس هر چند
آگهیش فزاید بجوهر خود زیانش دارد و نزدیک گردد بتباهی
چون دیده بینا که اگر در دیدن چیزها استقصا کند زیانش
دارد و بینایش تباهی گردد و نیز دلیل بر آنکه نفس در تحت فساد
نیفتد آنکه علم بوی بهمگی حکمت کند و حکمت چیزهای کلی را معلوم
کند و چیزها دانسته شوند بدانش که با چیزها بهم نیاید و نمیرد
پس نفس چیزها را بداند بی آنکه با دانستنها بمیرد تا بفساد آن
چیزها نفس نیز فاسد گردد پس نفس واقع نیست در تحت فساد
پس گفت حکیم باید که ما باز جوییم از نفس و گوهرش و آثار و افعال

خاصه و عامه او و گفت مگر آنکه نخست باید که گفتار پیشینیان را
در خود یاد کنیم که از ایشان بعضی گفته اند که هر لیست جزوی و
بعضی گفته اند که هر نیست عرض است و این گروه که عرض
گفتند نفس را بعضی گفتند آمیزش است و مزاج و بعضی گفتند
بهم آمدن و ایتلافست پس رد کرد و نخست گفتار آنکه
نفس را جزوی و جسمانی گفت و گفت شناختن اجسام
چیزها را بودن و سطح را البطح رسانیدن بود و اگر نفس جرم است
پس خالی نبود چون خواهد که چیزی را بداند آنکه بیاید آنرا او
اگر نفس بیاید چیزی را یا بجزوی از خود بیاید یا به بیشتر اجزا
اگر بجزوی از اجزای خود بیاید دیگر اجزاش بی کار ماند از
دانستن آن و اگر به بیشترین اجزا بیاید باقی اجزاش باطل و
بیکار باشند از دانش و از نفس در دانستن چیزها هیچ چیز
باطل و بیکار نیست و اگر در دانستن چیزها که خواهد دانست همه
اجزای خود آنرا بیاید پس خالی نباشد یا هر جزو از اجزای نفس دانا
شود یا دانا نشود مگر که همه با هم جمع شوند اگر دانست که هر جزو
از نفس همی داند چیزها را واجب گردد که نفس یک چیز را بسیار

باز داند و این باطل است و اگر چنانست که اجزای نفس بهم
جمع شده در یابند هم خالی نبود که جزوی از نفس که نخست
بچیزی رسید بداند چیزها را یا نداند اگر آنکه بداند آن جزو پس دیگر
اجزاش باطلند و اگر آن جزو نداند پس جزو دیگر هم نداند و
همچنین جمله اجزای دیگر از نفس همین حکم دارند پس نفس
چیزها را نداند و این باطل است و اگر گوید که نفس باجتماع اجزا
چیزها را بداند چنانکه همه اجزای خویش چیزها را بیاید و بشناسد
گوییم این سخن واجب بود که چون چیزها را بیاید که او بجثه
کهتر بود همگی علم بوی نرسد و ندانکه از آنکه از و فرو نشد بجثه و اگر چیزها
بیاید که از و مهتر بود همگی این چیزها را بداند از آنکه جز از نفس فرون
آید و نه چنین است و دانستن نفس بر کم و بیش که نفس مر او که را
یکسان داند پس نفس جسم نبود و چون نه آیین اجسام دارد
رد کرد هم بر ایشان که نفس را جسم گفتند که هر جسم حرکت کند
حرکتی مستقیم یا حرکتی مستدیر و اگر نفس جسم بود پس خالی نبود از آنکه
حرکت راست کند یا گرد و اگر حرکت راست کند یا حرکتش منتهی
نشود و بکانی نرسد یا منتهی شود بمکانی و حرکت مستقیم بی انتها

محال است و حکیم آنرا درست کرده است در کتاب سمع کیان
و اگر حرکت کند تا بمکانی چون بدان مکان رسد از حرکت بایستد
پس اگر دانستن نفس بحرکت باشد چون ساکن شود نداند و اگر
دانستن بسکون بود چون حرکت کند نداند پس کل هر داند
و گاهی نداند و این باطل است که نفس همیشه داناست و اگر دانست
که حرکت نفس دوریست و بحرکت دوری برسد پس نفس بچیزی
بیکدور بداند از ادوار خود یا بهر دور چیزی داند جز آنچه بدور دیگر
دانست و اگر چیزی را بیکدور بدانست پس دیگر دور را باطل است
و اگر بهر دوری چیزی داند جز آنچه بدور دیگر بدانست پس
دانش نفس و فکر او نامتناهی باشد از آنکه ادوار نامتناهی است
و این باطل است از آنکه فکر منطقی چون در معرفت چیزی رود
و حرکت کند چون به نتیجه رسد بایستد از حرکت و چونکه اندیشه
در علمی کند از اعمال حرکت چندان کند که باصل بحد خویش رسد
پس ساکن گردد پس روشن شد که نفس بجنبد نه مستوی و نه
مستدیر پس جسم نیست و رد کردهم بر ایشان و گفت هر جسم
از اجسام فعل هر جزو دارد نه فعل جزو دیگر بود و فعل او نه فعل

یکجزو او بود چنانکه فعل گوش نه فعل چشم بود نه فعل بینی و فعل
بینی نه فعل دهان و فعل دست نه فعل پای و فعل پای نه فعل
جمله تن و کار نفس نه چنین است که فعل هر جزو از و هم فعل جزو
دیگر بود و فعل کل هم فعل جزو بود از آنکه کل و جزو نفس یکی است
از آنکه بگوهر خود کار کند بر یکحال و او را اجزای نماند هم با فعلش
بیش و کم بود چون فعل اجسام بسیط متشابه اجزا بلکه نفس
گوهریست بسیط او را اجزای جسمانی نه و ازین سبب جزو او
همان کار کند که کل کند پس نفس جسم نیست و رد کردهم
بر ایشان و گفت هر حسی را آلتی باشد بالیدن و نشوش
را و انجامی باشد که برسد تا بدانجا و بهترین حال جسم آنست
که بغایت رسد و چون نقصان گرفت سست گردد و
نفس چنین نیست از آنکه مانوس کهول را همی یابیم که
فروغش زیاده گردد و روشن کارش فزون شود و تنهای
کهول ضعیفتر باشد از تنهای نوجاستگان و اگر نفس
جسم بودی فعل بکاستی و چون تن کاهش گرفتی و چون کار
نفس بهنگام سستی تن و قوت همیگیرد پس نفس جسم نباشد

آمدن کردن حکیم برانکه نفس را جسم گوید هم درست برانکه گوید
نفس از قبیل آمیختن بعض اسطقسات ست با بعضی
دیگر باندازهٔ خاص پس یاد کرد حکیم و گفت نفس حادث شده
بقول او یا خود نفس مقدار بود یا جزء مقدار بود اگر جزء مقدار
بود از دو قسم خالی نبود یا نفس وارد شود بهنگام آمیختن
اسطقسات یا از اسطقسات خاست اگر گویند از بیرون
اسطقسات در آید پس گفتار خود را دروغ کردند که نفس از
قبیل آمیزش اسطقسات بمقداری حادث شود و اگر
گویند از مقدار آمیزش تولد کند پس جزو شریفتر را از چیزهای
خسیستر کردند از انکه مقدار صورتست و اسطقسات مایه
و طینت ست و نفس را طینت کردند نه صورت و صورت
شریفتر که طینت پس اگر گویند که نفس خود مقدارست بعینه پس
نفسها بسیار بود ما را از انکه اندامها بسیارست ما را
و هر اندامی را مقداریست از اسطقسات نه مقدار اندام
دیگر پس یکتن را نفسها بسیار بود و محال ست و رد
کرد هم برایشان و گفت شما چون نفس را مرکب از اسطقسات

گفتید

گفتید بدین حجت گفتید که دریافت و علم دیدیم که نباشد الا مانند
یعنی عالم مانند معلوم بود و چون نفس اجسام را همه دریافت
بسیط را و مرکب را دانستیم که نفس مرکب ست از اجسام
بسیط و این حجتی ست شکسته برانکه بوی تمسک کنند از انکه
هر علمی از علوم اگر فکری بود و اگر حسی از فاعلی بود و هر حس و
علم انفعالی بود و مانند از مانند منفعل نشود که نه سپیدی از
سپیدی منفعل گردد و نه عالم از عالمی دیگر بلکه سپیدی
یا از سیاهی منفعل یا از لونی دیگر و حس از محسوس نه بدان
آنکه گردد که مانند محسوس بود و همچنین عالم از عالمی دیگر منفعل نشود
و اگر منفعل شدی هر دو یکچیز بودندی پس حس و علم انفعال
بود از چیزیکه بصاحب حس و عالم نشده بود پس لازم نشود که
نفس مرکب بود از اسطقسات بدان که اجسام را همی داند
و همی یابد و نیز رد کرد گفتار ایشان را بدان که گفت اگر نفس چیز
را بداند بدان چیز که درو ست و درو اسطقسات ست و پس
پس لازم آید که نفس هیچ چیز را نداند جز جسم را پس حس
نفس بیش بود از علمش و این باطلست چه نفس نه اندیشتر

علم

از آنکه بدانند پس نفس مرکب نیست از اسطقسات و اجسام را
با اجسام همی داند که در وی پس هر جسم از اجسام مرکب است ازین
اسطقسات چه افتاد ایشان را که هر یک نفسی دانند ندارند پس
چون هر یک از اجسام را نفسی دانند نیست درست شد که
نفس نیز از آن دانند است که مرکب است از اسطقسات بلکه اجسام
را بدانند برای علتی دیگر درد کرد هم برایشان و گفت نفس اگر
مرکب است از اسطقسات و اسطقسات علتی مادی باشند نفس را پس
چیست علت فاعلی که اسطقسات را ترکیب کرد تا نفس از آن
حادث شد که ممکن نباشد که چیزی علت افعال و ترکیب بود
و اگر نه چیز هم علت بود و هم معلول و هم فاعل و منفعل با هم و این
ممکن نیست و پیدا کردست حکیم که این ممکن نیست در کتاب
سمع کیان پس چون اسطقسات علت ترکیب خود نباشند پس نیست
او را علتی فاعلی که ترکیب شان کند و علت فاعلی شریفتر است از
دیگر علل و نیست درین عالم چیزی شریفتر و گرامیتر از نفس پس
نفس است که ترکیب اسطقسات از وست و چون نفس فاعل
ترکیب بود پس مرکب نباشد از اسطقسات و نیز رد کرد گفتار آنرا

که گفت

که گفت نفس حادث گردد از ایتلاف تن و گفت ایتلاف
یا در تن بود یا در اجسام اما ایتلاف تن چیزی شود یا ضربی
دیگر از ضروب تن و ایتلاف آواز از دانوع لحن و غنا حادث
شود و اجسام مؤلف شوند از آن چیزی حادث شود که هم بدان
اجسام ماننده بود مگر آنکه بصفت مخالف باشند چون چوب که هر
چه از آن مؤلف شود هم چوب بود مگر آنکه در وی پیرایه و آرایشی
حادث گردد پس اگر گویند نفس همچنین است که نفس پیرایه
و آرایشی است که از تالیف اجسام حاصل شد گوییم ازین واجب
شود که ما را نفسهای بسیار بود از آنکه هر اندام را از اندامهای تن
تالیفی دیگر است و از تالیف هر یکی نفس حادث شود پس اگر گویند
که نفس از قبل تالیف جملهٔ تن حادث شود و تن یکی است
پس نفس یکی بود گوییم ازین واجب بود که اگر اندامی از تن
کم شود تالیف کم گردد و چون تالیف تن ناقص گردد از نقصان
تالیف او نفس ناقص شود و عقل نیز نقصان گیرد و علم بچیزها خطا
گردد و این باطل است از آنکه بسا که اندامها نقصان گیرند و
عقل بر حال تمامی و درستی بود و رد کرد نیز گفتار آنکه گفت نفس

از قبل مزاج تن خیزد و گفت اگر نفس از مزاج تن بودی و مزاجها
و اندامها مختلف است پس واجب شود که ما را نفسها بسیار
بود و اگر نفس از مزاج تن بودی و مزاج بکشتی واجب بود که نفس
نیز نقصان گرفتی و بکشتی از حال و این باطل است پس نه از
قبل مزاج تن بود **مقالهٔ دوم** دانای یونان چون بپرداخت
از بیان بطلان گفتار این گروه در نفس هم آنکه نفس را جسم
گفت و هم آنکه گفت از ایتلاف تن حادث شد و هم آنکه
گفت از قبل مزاج تن خیزد پس گفت بنگریم و باز جوییم تا نفس
یک گوهر است و قوتهای او بسیار شد یا در ما نفسها بسیار شد
مختلف گوهر اما آنکه ما را نفسها بسیار بود مختلف گوهر باطل است
از آنکه آن نفوس را حافظی باید و موجدی و آن حافظ یا تن
بود یا نفس و تن را نفس نگه ندارد بلکه نفس سزاوارتر است
بحفظ تن از تن بحفظ نفس و اگر حافظ نفوس نفس است پس نفس است
آن حافظ بدرستی پس در ما نفسها بسیار نتوانند بودن و چون که
بیان کرد که نفسهای بسیار در ما نباشند بصفت نفس در گرفت
و گفت ما بحجتی گذشته باطل کردیم که نفس کمیت و مقدار بود یا

کیفیت و بنمودیم روشن پس بی گمان گوهریست بسیط پس چگونه
بینی گوهریست مادی و صوری و بیان کرد این را بدان که حیات
هر تن دو نفس را و حیاتش بنفس باشد و نفس تمیز کند و جدائی
افکند میان تن دو نفس و خود و نفس پس نفس صورت
اجسام ذوات النفس بود و جسم چون ماده بود پس نفس در جسم
متنفس جسم هر یست چون صورت نه جوهری جسمی و مایه پس چون
آگهی داد از جوهر بودن نفس آنکه حدی گفت عام مر نفس را آنگاه
نام صورت بنام تمام بدل کرد برای آنکه تمام در چیزهای
جوهری گویند و پس صورت چیزهای عرضی را نیز بسیار
گویند چون اشکال و هیئات پس از جمله لفظ صورت را
فرو گذاشت و لفظ تمام را بکار آورد تا در گمان نیاید که نفس
عرض است و نفس را حد گفت که نفس صورتیست جوهری تمام
جسم طبیعی را زنده بقوت اما تمام آن خواست که نفس
صورتیست جوهری نه عرضی و اما جسم طبیعی برای آن گفت تا جسم
طبیعی را از صناعی چون تخت و در و امثال آن جدا کند
و اما زنده بقوت برای آن گفت تا از سنگ و آهن جدا

تست

شود که سنگ و آهن هرچند از اجسام طبیعی اند لیکن نفس ندارند
و از اینست قول حیات نیز از نفس تمام است مر جسم طبیعی
زنده بوقت را و نیز گفت اگر واحد نفس گفتی که تمام است
جسم طبیعی آلی را هم راست بودی از آنکه بآلی حی را خواهیم که
او را آلاتی بود که بدان زنده تواند بود چون دل و جگر و دماغ
و مانند آن و بیخشد تمام را بدو بخش یکی چون مردی که داند نشست
فارغ از نشستن که چون بخواهد بنویسد و دیگر چون مردی که نداند
نوشت و تواند آموخت تا نویسنده شود و نفس تمام جسم
طبیعی آلی را بمعنی اول گفت توانا بنشستن که چون خواهد بنویسد
و باز معنی تمام را بدو قسم بخشید یکی جدا از آنچه تمام او بود و دیگر نه جدا
ازو اما جدا چون کشتیبان کشتی را که او تمام کشتی است
و جدا است از کشتی که از جدا شدن از کشتی کشتی تباه نشود
و اما تمام نه جدا از آنچه تمام او بود چون گرمی آتش که تمام
جسم آتش بود و جدا شدن نفس از آتش تباه شدن آتش بود
و نفس تمام جسم طبیعی است تمام جدا ازو یعنی از جسم جدا بود با
آنکه تباه شود و باطل گردد و این سخن را ملخص کند حکیم ازین پس

چگونه است

چگونه است و تمام را قسمتی دیگر کرد که تمام بر دو نوع باشد یکی آنکه
چیز تمام بود و بعینه چون گرمی آتش که آتش بدان تمام است
و نوع دوم از تمام آنکه جز تمام کننده بود چیزی را چون تمام کشتی است
بدان معنی که تمام کننده است و بنا که تمام کننده است بنا را و نفس
که تمام است جسم طبیعی آلی را نه بدان معنی است که عین تمامی است
بمعنی اول بلکه بمعنی دوم که کننده تمامی است و جسم را تمام کند که
با جسم ناقص باشد تا آنکه که نفس بوی پیوندد و پس از پیوند نفس
تمام گردد پس اگر گوینده گوید که چون نفس تمام کننده است مر
جسم را پس چرا نفس را جانور نگویند بی جسم و با جسم جانور خوانند
گوییم نفس تمام کننده است مر جسم را چنانکه قوتی که تمام کننده چشم است
و آن بینایی است و بوی چشم بیننده باشد و آن قوت را جدا
بصر نخوانند الا با چشم و همچون صورت تیشه که تمام کننده تیشه است
و صورت را جدا تیشه نخوانند مگر با آهن همچنین نفس را جدا جانور
نگویند با جسم طبیعی آلی و نیز قسمتی دیگر کرد تمام را و گفت تمام چند
نوع است یکی که تمام عضوی را بود و ازو بگذرد تمام صورت آن
عضو بود چون بینایی که صورت چشم است و ازین عضو نگذرد و چون

تمام یکعضو را بود از و بدیگر اعضا گذرد نفس است لکن نفس کل
از جسم جدا نگردد مگر از تباهی و بطلانش چون وقت نامیه
و وقت حسی که آرام جایشان اندامهای معین است و از سوی
اندامهای دیگر گذرند چون ازین اجسام جدا شوند تباه گردند و هیچ
کار از ایشان نیاید بی محلی که بر دارندهٔ آن قوت بود هر که
که تمام جملهٔ جسم را بود اندامی را هم نفس بود لکن نفسی جدا از
محل حامل اعنی چون بی جسم بود فاسد نشود چون نفس کلی یا و
دلیل بر آنکه تباه نگردد از جدا شدن از تن آنکه فعل او در چیزها
بود دور از تن که بدانها نگردد و اندیشه کند و چیزها را نشاسد
بی آنکه بذات حاضر ایشان شود پس چون فعل او از
تن او بگذرد بی تنگ گوهرش بی تنش باقی بود و اگر نه فعلش
شریفتر و گرامی تر از گوهرش باشد و محال است که فعل گوهر شریفتر
از گوهر بود از آنکه فعل از گوهر ظاهر شود نه گوهر از فعل پس ملخص
کرد دانا تمام را و از اقسام وی آگهی داد و بنمود که بر چند نوع
گویند تمام را و بکدام نوع نفس تمام بود مر جسم طبیعی آلی را و گفت
این حد که ما گفتیم نفس را چون رسم است و حدی نیست که روشن

کند خاصهٔ هر نفسی و اما عجز ما از آنکه حدی گوییم نفس را که در وی بیان
خاصهٔ هر نفسی بود از آنست که اجنسی را نیافتیم که عام بود او را
بلکه از نفوس نیست که اول است و نیست که دوم و نیست که سوم
و انواع که در تحت یک جنس افتد به یکبار یابند نه اولی و دومی و
سیمی و چون همه را جنسی جامع نباشد حدی نتوان گفت که خاصهٔ
هر یک حالی در وی پیدا بود و چون دانا اینجا است که بیان
صفت هر نفسی کند جدا و بیان خاصهٔ او این مقدمه در پیش نهاد
و گفت اگر در چیزی یک قوت یافته شود از قوتهای نفس
آنچیز متنفس بود و اول قوتی از قوتهای نفس حرکت است و
حس و این آنست که نامی بحرکت نامی بود و جانور بحس جانور
و نما نیست الا بغذا پس نامی حسی نیست مگر بحرکت و غذا
و چیز بحس جانور بود پس چیزیکه بحرکت و غذا نامی و
فزاینده بود و بحس جانور و بعقل اندیشه گر گفت که عقل
قوت سیم است از قوتهای نفس بهمه تن برسد و بهمه
اعضا بگذرند چون حرکت و حس لمس و بعضی از آن قوتها بهمه
تن نگذرند و هر یک را اندامی است خاص چون حس بینایی

وشنوایی وحس دفق وشتم وگفت چه صواب صفتی بود
که نفس را گفتیم تمام ست جسم طبیعی آلی را وهمچنانکه علم بر دو گونه
بود واین آنست که ما بدانیم بعلم وبعضی که حامل علم و بوی
موصوفست وآنکه هم که در ماوقت حیاتست وما را حیی ست
پذیرنده حیات وهمچنانکه علم صورتیست ونفس محل وموضوع
آن صورت وحس صورتیست وجسم موضوع آن پس نفس
جوهرست بدانکه صورتست وتمام نه بدانکه مایه وهیولی ست
وچه صواب بود که گفته شد نفس را که جوهرست ونیست جسم برای
آنکه صورتیست تمام کننده جسم آلی را الا آنکه صورتیست از جسم
جدا بی آنکه تباه وباطل شود وملازم جسم نیست تا اگر جسمش
تباه گردد او نیز تباه شود وهمچنین وصف کرد نفس مطلق را
وگفت نفس علتی ست صوری وعلتی ست فاعلی ونیست علت
مادی وحجت برین گفتار آنکه گفت طبیعت مادیست و
بطرازیدن را آلاتی چند از برای اصناف کارهای نفس و
گفتن که از برای آن خواهیم گفت که نفس غایت ست پس علت
صوری بود وهمچنین تن دو نفس نفس غذاجوی وصاحب

حس بود که غذا بکند وفزاید ونه از جای بجای رود مگر آن جزو
که او را نفس بود پس نفس ست فاعل که دو نفس بر دو غذا کند
وحرکت از جای بجای وگفت باید که بنگریم تا گوهر هر نفسی چیست
وچیست خاصیت هر یک وکدامند قوتهای شان وهمه از
تن جدا بیذ بی آنکه تباه شوند یا بعضی جدا باشند وبعضی نه که چون
این بحث ونظر کرده باشیم صفت کردن ما نفس را درست گردد
وشرح آن روشنتر پس از نفس نامیه تفحص کرده گفت از
کجا باید که آغاز کنیم وما بجوییم از ماهیت هر نفس یا از قوتهاش
یا از فعلهاش یا از چیزهای محسوس مدرک از آن پس گفت باید
که تفحص از چیز محسوس مدرک کنیم نخست بعد از آن از قوت
یا بنده حسی وفعلت که محسوس را آسانتر توان شناخت وروشن تر است
از قوت یا بنده محسوس وچون محسوس را شناختیم که با قیست بحیث
یا بنده را شناخته باشیم که ایشان از باب مضافند ومضاف
شناختن یکی ست پس تفحص کرد از غذا پیش از تفحص از
قوت غذا کننده وفزاینده که غذا ظاهرتر بود وروشنتر از نمو و
فزایش وگفت که باید که بازجوییم که فزاینده چرا غذا کند

پس گفت غذا از شوق بقا و دوام کند از آنکه چون نامی باقی
نمیتوانست بود بسبب روانی و سیلان عنصرش محتاج شد
بغذا یا هر چه از و روان شود عوض و بدل آن باز یابد و آگهی
داد ما را از علت این و گفت چون گوهر نامی نتوانست که بشخص
باقی بود مشتاق شد بدان که بصورت باقی بود پس محتاج
گشت به نسل و تولید و نسل نتوانست بود الا بفزاییدن و بالیدن
و فزاییدن و بالیدن نتوانست بود مگر بغذا پس برای این
بغذا نیاز مند پس علت غذا شوق بقاست یا بشخص یا بصورت
و اما اجسام باقی هم بشخص و هم بصورت اجسام آسمانی است
و اما اجسام باقی بصورت نه بشخص اجسام زمینی است جمله از نبات
و حیوان و چون بیان کرد و آگهی داد از علت غذا صفت غذا
کرد و گفت که غذا افزاید و قوی گرداند جسم و نفس را و قوت
غذا کردن اول قوتهای نفس نامیست پس چنان خواهم که
غذا را ملخص کنم و جدا کردانم از آنچه نه غذاست و در گمان آید
که غذاست پس گویم غذا استحالت چیزیست با چیزی یا
مست کردن چیزیست از چیزی و چون بدانست که درین سخن

توان کرد بدان که گویند ما همی بینیم که چیزی مستحیل شود یا چیزی
بی آنکه غذای آن چیز شود چون بیماری که مستحیل گردد با محنت
و بیماری غذای محنت نیست و همچنین هوا مستحیل گردد و آتش
شود و هوا غذای آتش نیست گوییم غذا استحالت چیزیست
با چیزی که در مقدارش فزاید و آن چیز که آن مستحال غذای او شود
از آن بیفزاید و ببالد و چون بدانست که برین گفتار نیز زیاد شاید
کرد بدان که گویند زیت مستحیل گردد و آتش شود و آتش
از آن فزایش گیرد با آنکه زیت غذای آتش نیست گفت از
برای دفع این سخن که غذا بغذا کننده باز دوسد و دور نماند و نیست
شود و زیت با آتش باز دوسد و در جسم آتش نماید پس غذا
استحالت چیزیست با چیزی که دوسنده و باقی در وی و بدان
بیفزاید و ببالد و قومی از علمای زمان پیشین گفته اند چه حال است
اسطقس آتش را از میان دیگر اسطقسات که همی بالد و همی فزاید
گوییا غذا کننده است جواب گفت که آتش نبالد و نیفزاید از آنکه
آنچه بالد و فزاید او را حدی و نهایتی بود که تا آن حد فزاید و چون
بدان حد رسد بایستد و از آن نگذرد و فزودن آتش را حد و

دوسیدن بر وزن بوسیدن
چسپیدن - سرودن

نهایتی نباشد که از آن نگذرد و چندانکه مدد یابد همی فزاید پس آن
فزایش بالیدن و نشوست بلکه فزایش غذا و علف بود چندانکه
همی و سلش فزایش گیرد بی حدی و نهایتی خاص پس چون
آگهی داد از غذا که چیست گفت هیچ دانی که چیز غذا کننده غذا
را از مانند خود کند بدان حجت که غذا را کار آنست که با تن غذا
کننده در سد و در اجزای او پراکنده شود و بیفزایدش و در تن
پراکنده جز آنکه بوی مانده بود پس جزو غذا را از مانند خود کند
و قومی دیگر گفتند که چیز غذا نه از مانند کند و هر دو گروه راست گویند
از روی و از روی از آنکه سپید از سپید منفعل نگردد و نه سرد
از سرد و نه گرم از گرم پس اگر غذا مانند تن غذا کننده باشد از آن
منفعل نگردد و کار غذا آنست که مستحیل شود پس غذا نه از مانند
بود پس چنین گفت دانای یونان که غذا دو گونه است از آن
بود که بفعل غذا باشد و بود که بقوت غذا باشد اما غذا بفعل بعد از
استحالت بود که مانند تن غذا کننده بود اما غذای بقوت آنکه
هنوز گردنده حال نباشد و طعام که نا پخته بود هنوز غذا است و
با تن غذا کننده نماند و همچنین دیگر خورشها که بیرون تن باشد

و نا رسیده

و نا رسیده با تن هنوز در حال نگردیده و مانند تن نا شده
آنرا نغذا نکند الا دو نفس و ازین گفته شد که آتش غذا کننده
نیست از آنکه دو نفس نیست و همچنین دیگر چیزها که نفس ندارند
غذا نکنند بحقیقت پس چون خبر داد که چیست غذا و چگونه است
گفت که قوت غذا کننده است نگه دارنده تن و برگزیده او و لازم او
و دلیل برین جانور که اگر غذا نیابد سست گردد و بهلاک انجامد
و قوت غذا کننده اگرچه نگه دارنده تن است لکن تن را حرارت
نگه دارد از آنکه قوام تن جانور بسبب چیز بود بقوت غاذیه است
و بحرارت غریزی و بغذا و ازین هر سه یکی جنباننده است و دوم
جنبنده و جنباننده هر دو و سیم جنبنده و پس اما جنباننده قوت
غاذیه است مر حرارت غریزی را و حرارت از قوت بجنبد
و انگیخته شود کار گردد او حرارت چون بجنبد و انگیخته شود
غذا را بجنباند و بگرداند و شایسته کند تا مانند و موافق
غذا کننده شود و با او پیوندد پس قوت فاعل است و پس حرارت
منفعل از قوت و فاعل در غذا و غذا منفعل از حرارت و پس
و گفت تا صفت غذا درین موضع بقدر حاجت کنم از آنکه

صفت نفس خواستم و سخن دران بشرح و استقصا در کتاب
کون و فساد و طبایع حیوان توان گفت و چون از غذا
و کیفیت او و از فایده و غایت او آگهی داد پس گفت پیدا
شد از صفت کردن ما غذا را که نفس نامیه قوتیست نفس حسی
را نامیده آن جسم مانند آن جسم که حامل اوست و آن معنی است
که از غایت نفس نامیه گرفته شد پس صفت کرد ابتدای فعل نامیه
و غایتش را و گفت نفس نامیه است نگه دارد آن تن که محل
اوست و لازم او و زاینده چیزی دیگر مانند او و مانند تنش
و چون از وصف نفس نامیه پرداخت بنفس حسی حیوانی اندر گفت
و دلیل بران از قبل حواس جست و حواس را همه بکیفیت وصف
کرد و گفت حاس آنست که مستحیل شود و مانند صورت محسوس گردد
و پس آگهی داد از استحالت و گفت جنبشی است و انفعالی پس گفت
هیچ دانی که حاس از مانند منفعل شود یا از نه مانند یا از هر دو و
هر دو گفتار صوابست بنوعی و نوعی از آنکه چیز از مانند بفعل منفعل
نگردد و نه از مانند بفعل بلکه منفعل شود از مانند خود بقوت نه بفعل
چون سپید که منفعل شود از سیاه و سپید مانند سیاه نیست

بفعل

بفعل و مانند اوست بقوت از آنکه سپید ممکن است و شاید بود
که بگردد و سیاه شود و همچنین گرم مانند نیست بفعل سرد را و نه
اوست بقوت از آنکه گرم ممکن است و شاید بود که بگردد و سرد
شود و چون آگهی داد که انفعال چگونه پذیرد منفعل گفت چه اندام
حواس را که خود را نمی یابند نه بینایی بینایی را بیند و نه ذوق ذوق
را چشند و همچنین دیگر حواس که از خود آگه نشوند پس سخن را بر
کشود درین سوال و گفت حواس مانند محسوساتند بقوت چون
محسوس حاضر گردد حاس صورت وی را بپذیرد پس مانند او شود
بفعل چون شمع که نقش انگشتری بر پذیرد پس از برای این گفت
که مانند محسوس است بقوت پس چون منفعل گردد از محسوس مانند
محسوس باشد بفعل و یافتن محسوس را حاس بدان بود که منفعل
گردد از محسوس و اثر و صور را قبول کند و برین نوع حاس محسوس را
بیابد و باز گشت بسخن و گفت قوت حسی سزاوار شود بحاس
خود و مانند او شود و ما گفتیم که چیز از مانند خود منفعل نگردد و قوت
حسی نخست منفعل شود از محسوس پس دریابد و ازین بود که
هیچ حس بخود نرسد و خود را نیابد برای آنکه چیز از خود منفعل نشود

بلکه منفعل از غیر تواند شد و چون سخن بدین معنی را مطلق
راند در اطلاق سخن باز قوت کرد و گفت قوت بر دو گونه بود
یکی بقبول چنانکه کودک را گویند دبیرست بقوت برای آنکه
تعلیم دبیری را تواند قبول کرد دوم گونه باز آهستگی و شایستگی
بود چون مرد دبیر که بنویسد و چون خواهد بنویسد که از آهسته و بر
نهاده باشد دبیری را و چون ملخص کرد قوت را دو نوعش را
گفت ما چون حاس را مانند محسوس گوییم بقوت بدین معنی دوم
گوییم چون کاتب حاذق که خود نخواهد بنویسد و حاس بقوت
مانند محسوس بود که هر آنگه محسوس حاضر شود حاس مانند او شود بفعل
و این نوع از قوت بفعل رسد بی آنکه مستحیل گردد دیگر کسی خواهد
که بفعل آمدن را از قوت بمعنی دوم استحالت گوید مجاز از آنکه
استحالت بحقیقت نباشد مگر بحرکت و زمان استحالت حاس
با محسوس سبک و گفت و زمان باشد لیکن آنکه داد از انفعال و گفت
انفعال بر دو نوع یکی انفعال تباه کار دوم انفعال تمام کار اما
انفعال تباه کار چون انفعال سپیدی از سیاهی که سپیدی
چون از سیاهی منفعل گردد تباه شود و سیاه گردد و اما انفعال

تمام

تمام کار چون انفعال هوا از روشنی که روشنی هوا را روشن کرد
بی آنکه هوا را تباه کند بلکه تمام کندش همچنین حس بصر از محسوس
خویش منفعل شود و بدان انفعال تمام و کامل گردد بی آنکه تباه
شود پس وصف حواس کرده بود وصفی عام هر چه را صفت آغاز
کرد بصفت یک یک حس الا آنکه پیش از وصف یک یک حس
فرق کرد میان حواس و عقل و گفت حواس در کار محتاج باشند بحاضر
شدن محسوس از بیرون نزد ایشان و عقل در کار محتاج
چیزی بیرون از او نبود از آنکه کرده او بود درست لیکن داد
که چرا چنین است و گفت از برای آنست که فعل حواس در
چیزهای جزوی بود و جزویات اجسامند و نشاید بود که
اجسام در حواس آیند از آنکه هیچ جسمی در جسمی نیاید و این سخن را
بیان کرده است در جایی دیگر که جسم در جسم نتواند شد پس
ازین علت بود که حواس بچیزهای بیرون محتاج باشند
و بدانکه نزد ایشان حاضر کردند اما خرد را چون کار بچیزهای
کلی بود و یافتن آنها و آن کلیات نه اجسام بودند و قوام
و ثبات ایشان در وی بود محتاج نشد که آن چیزها از بیرون

نزد وی حاضر آیند تا دریابد ایشان را و صواب داشت قول افلاطون
را که گفت نفس مکان صورتهاست پس از برای این دریابد
عقل و بشناسد چیزها را اگر چیزها را دور بود از آنکه صورت آنچیزها
پس چیزها را در عقل مذبوع صورتها و دلیل برین اصحاب مباحث
که اشکال چیزها را بدانند اگرچه آنچیز که بداند شکلها نزد شان حاضر
نباشند و برای آن توانند حاضر نباشند و برای آن توانند داشت
که اشکال صورتند و صورت در نفس اند پس عقل صورت را داند بلی
آنکه حامل صورت حاضر بود پس چون آگهی داد از فرق میان
حواس و عقل آغاز کرد بصفت یک یک حس و دلیل بران از محسوسات
باشد که بذات محسوس بود چون رنگ و باشد که بعرض محسوس بود
چون جوهر در لمس و بدان آید بدانکه رنگین بود نه بدانکه جوهر پس محسوسات
بذات بدو قسم بخشیده شود یکی آنکه خاص بحس را بود چون رنگ
حس بینایی را و گوش حس شنوایی را و دوم آنکه نه خاص یک
حس بود بلکه همه حواس را بود چون حرکت و سکون و سیوم آنکه
بیشترین حواس را بود اگرچه همه را نبود چون عدد و بزرگی و شکل
پس گفت محسوس بعرض در حاس تاثیری نکند از آنکه جوهر در جسم اثری

نکند

نکند بانکه جوهرست بلکه برنگش اثر در و کند و محسوسات خاص بهر
حسی و عام مر همه حواس را اثر بود در حواس مگر آنکه محسوسی که آنرا بیک
چیز خاص توان یافت اثر در حاس بیش کند از محسوس بهمه حواس
یا بیشترین حواس و گفت حس را دریافتن چیزها خطا نیفتد هر آنکه
که سه چیز باشند یکی اعتدال بعد میان حس و محسوس که نه نزدیک
مفرط بود و نه دور یا فرط دوم در جایی بود که باید حس سیم که قوت
حس تمام بود و چون تمیز کرد میان چیزها محسوس بذات و چیزهای
محسوس بعرض وصف کرد هر حاسه را جدا و آگهی داد از ماهیت
آن و از بینایی گرفت و دلیل بر ماهیت بینایی لون را حجت
که لون به بینایی آشکار یابد هست و نیز چون پیدا شد که چیست
لون پیدا شد که چیست بینایی پس گفت رنگ تمام جسم صافی
شفاف است چون جسم هوا و آب و بلور و آنچه بدان ماند که لون است
آنکه اجسام را که صافی باشند و شفاف از قوت بفعل آرد و گفت
ضوء همچنین کند در جسم الا آنکه لون بذات خود جسم صافی بقوت
را بفعل آرد و ضوء بذات نکند بلکه بعرض از آنکه ضوء رنگ را
بردارد و بجسم صافی دهد بمیانجی هوا پس جسم رنگین شود بفعل

پس بدین نوع ضوء مانند جسم رنگین شد بقوت آنکه لون را
بردارد نه آنکه لون در وی بود پس ضوء حامل است و تمام کنندهٔ جسم
رنگین بقوت و اما آنکه تنگ را پر کرد نه آنکه لون را لون کند
پس ضوء حامل بود لون را و لون چیزهای را که بقوت در تحت
بینایی افتند بفعل در تحت بینایی افکند و صفت جسم صافی کرد و
گفت جسم صافی آنست که بینایی آنرا دریابد نه از جهت ضوء و روشنی
از جسم صافی بلکه از جهت روشنی دیگری و این از آنست که بصر
چیزهای رنگین را بضوء خورشید دریابد و وصف ضوء کرد و گفت
ضوء فعلی است که بدان تمام شود جسم صافی پذیرا مر لونرا نه
آنکه رنگین نشود الا بضوء و گفت گذشتگان در ضوء سخنان
مختلف گفتند بعضی از ایشان ضوء را جسم گفتند و بعضی گفتند نه جسم است
اما آنها که گفتند نه جسم است بدین حجت گفتند که هر جسم که در جنبش
آید زمانی تواند جنبید و ضوء حرکت نه در زمان کند که از بدن آفتاب
از افق بیکدفعه جمله روشن شود و از چراغ خانهٔ تاریک بیکبار
روشن کرد و پس ضوء جسم نیست و نیز گفتند هر جسم یا بسیط
بود یا مرکب و بسیط و مرکب از آن نگذرد که اگر حرکت کند بر استقامت

کند چون آتش و هوا یا بر استدارت چون آسمان و ما دیدیم که
ضوء حرکتی کرد مستقیم یا مستدیر از آنکه حرکتش بر سوی بالا
و زیر و راست و چپ و پیش و پس بیکبار بود بی زمانی پس
ضوء جسم نیست و نیز گفتند اگر ضوء جسم بودی از آن نگذشتی که چون
در هوا گذر یافتی یا بیکدفعه بر همه هوا گذشتی از این واجب بودی
که جسم در جسم شدی و این محال است و اگر گذر بر یک یک جزو
کند پس بایستی که هوای خانهٔ تاریک از روشنی چراغ یا از
پیش از پایان روشن همی گشتی و نه چنین است پس ضوء
جسم نیست و نیز گفته اند اگر ضوء جسم بودی بایستی که چون با هوا
برآمیختی هوا کثیف شدی و تاریک که اگر با صفحه را از جسم روشن
بر صفحهٔ دیگر نهیم از جسم روشن هر دو کم شوند و تیره شوند و حال
هوا از ضوء نه چنین است بلکه آن ضوء چون با هوا برآمیزد روشنی
و صفا و لطافت زیادت کرد پس ضوء جسم نیست و اما
حجت آنکه ضوء را جسم گفت باز گشتن شعاع خورشید است
که گفتند اگر نه جسم بودی بر جسم همیگذشتی و باز نگشتی که هر آنچه
نه جسم بود نه جسم او را از گذر باز تواند داشت و نه از و باز

ماند از گذشتن در جسم و نیز گفتند اگر ضوء نه جسم بودی هوا از ضوء خورشید
گرم نگشتی که هوا گرم از آن گردد که با ضوء برهم سایدو اجسام برهم
سایند نه جز جسم پس ضوء جسم ست و نیز گفته اند اگر ضوء نه جسم
بودی پس چرا نور خورشید چون از روزنی در خانه تاریک شود
جز در برابر روزن نیفتد و در همه خانه پراکنده نشود و این صفت و
حال اجسام ست پس ضوء جسم ست و دانای یونان با آن کرده
که ضوء را نه جسم گفتند موافق شد و محبت انگیخت برین و گفت
اگر ضوء جسم ست و بیا نجی هو با میرسد واجب شود که جسمی از جسمی
گذرد و این محال ست و گفت ضوء مخالف ظلمت ست چون
مخالفت دو ضد یا چون مخالفت وجود و عدم با هم و هر یک
ازین دو نوع مخالفت نیست میان ضوء و ظلمت پس واجب ست که
ضوء جسم باشد برای آنکه هیچ وجود و هیچ عدم جسم نیست و اضداد
همچنین بوقت یکسان باشند و در زیر یک جنس و ظلمت صورتی
ندارد از آنکه عدم ست و نیز جسم نیست و چون ظلمت نه جسم بود
و ضوء ضد اوست پس ضوء نیز نه جسم باشد و اگر نه ضوء و ظلمت
هر دو در تحت یک جنس شدند پس اگر گوید گویایی که نه جوهر بخشیده

شد بجسم و نه جسم و جوهر جنس ست مر هر دو را گوییم جسم و نه جسم
ضد نه اند از آنکه جسم و نه جسم مختلفند بوقت و دو ضد متساوی
باشند بوقت و جسم که جدا کرده شد از نه جسم نه از برای آن
بود که دو نوع در تحت یک جنس و جوهر را که جنس گویند هر جسم و نه جسم
را بمجاز گویند نه بحقیقت و هر جسم و نه جسم نه دو ضدند بنوعی از
انواع تضاد اما ضوء و ظلمت ضدند چون ضدی وجود و عدم پس
اگر ظلمت نه جسم ست ضوء نیز بینک نه جسم ست پس چون روشن
گردد دانا که چیست لون و چیست ضوء و صف بینایی گردد و گفت
که بینایی آنست که رنگ را دریابد و بقول اثرش و مانند او شود
بیا نجی پس آغاز وصف شنوایی کرد و همچنانکه در صفت بینایی
سخن گفت در صفت شنوایی همان ترتیب نگه داشت از آنکه نخست
وصف کوب کرد پس وصف شنوایی که کوب را آسان تر دید از
شنوایی و گفت که کوب نیاید بشنوایی بیا نجی هو و دلیل
برین آنکه اگر چیزی را بر هکذر شنوایی چندان بگذاشتی که آواز
کوب دابر کرد و بتو رساند و همچنین اگر چیزی بویا را پیوست بجای
بینی باز نهی بوی آن شاید شنید پس هواست که آواز

کوب را بجای شنوایی و بوی را بجای بویایی رساند لیکن گفت
آواز کوب بر دو نوع است یا بقوت یا بفعل اما قرع و کوب
بقوت چون جسم آواز دهنده که هنوز بران کوبی نیامده باشند و اما
بفعل چون جسم آواز دهنده که برو کوبند و کوب بفعل از باب مضافات است
که کوب میان کوبنده و کوفته بود که کوب آواز نیست و آواز
نبود الا بحرکتی از زننده و از زده و گفت آواز طنین باشد مگر
که چند چیز بهم باشند یکی جرمی سخت ساده میان فرو شده اما ساده
بودنش علت بازگشتن کوب بود از هوا و اما پهن بودنش
علت هوا بسیار گرفتن است و اما فرو شدگی میان علت
درنگ هوای کوب خورده بود در جرم تا زود از و بیرون نیاید پس
طنین بازگشتن هوا بود از پارهٔ آن جرم کوب خورده که کوب
برو آید بسوی پارهٔ دیگر از آن جرم میان فرو و چون چیزی بروی زننده
هوایی که از میان زننده و زده باز گردد هم بر پارهٔ دیگر از آن جرم
آید چون کوبی را که بر زمین زنی و از زمین برجهد و هم باز بزمین
آید و گفت دلیل بر آنکه بازگشت آواز جرمهای ملس ساده روی
بود فرو شدن و تابش خورشید است که بر جرم ساده آید چون آینه

طنین صوتی بانگ گوش و طاس و طنبور و جز آن و آواز پشه و مگس و زنبور ه لطائف اللغة

افروخته و امثال آن که فروغ از وی باز گردد و بر جسم دیگر
آید و چون ما در جای میان تهی باشیم و آواز دهیم آواز ما از آن
مواضع که بوی رسد باز گردد سوی ما و بشنویم و این حال
چون در صحرای گشوده باشیم باشد و چون صفت کوفتن کرده
بود بوصف آواز در گرفت که آواز را مناسب دید با شنوایی
از آنکه آواز محسوسات سمع است خاص الا آنکه نخست فرق
باز نمود میان کوب و آواز و گفت آواز از جانوری بود که گوش
دارد از آنکه هوا را بنفس فرو گیرد و گذارد و نفس مایهٔ آواز است
و بشنوش توان گرفت و هر جانور که گوش ندارد و نفس نگیرد
و آواز ندهد و اما کوب جسمهای بیجان را بود و جانور را که گوش
ندارد چون ماهی و مگس و آواز کوب هوایی است که بخشیده
شود و پراکنده در آلات آراسته مر قبول آنرا تا کامی که دلیل
کند بر چیزی از چیزها و دانا از آن سبب کانرا یاد کرد در صفت آواز
تا آواز را جدا کند از آنچه آواز پندارند و نه آواز بود چون شغال
و امثال آن که بوهم باشند و دلیل نکند بر چیز بیرونی پس چون
صوت را صفت کرد و صفت شنوایی کرد و گفت او مانند

آواز است بقوت چون آواز حاضرش نبود و چون آواز
آمد مانند آواز بود بفعل پس صفت حس بویایی کرد و گفت
حس بویایی نه چون دیگر حواس است که حس بویایی چیز خوش
و ناخوش را از یکدیگر جدا نتواند کرد و چیزهای بسیط دیگر را که میان
این دو مخالف باشند تمیز نکند چنانکه حس بینایی که سپیدی
و سیاهی را و هر لون دیگر را که میان این دو طرف باشد
از هم جدا کند و حس بویایی همان شناسد که موافق و خوش
بود یا مخالف و ناخوش و نتواند که بوی گل را از بوی مردار جدا
کند و نه بوی صبر را از مر بلکه همین دانیم که بویهای خوش است
یا بویهای ناخوش و فصل و اصناف مختلف بقوت بویایی
نتوانیم شناخت و این از آنست که چون حاسه از ادراک
محسوس خود عاجز بود و نشناسد از صفت اصناف هر یک هم عاجز
بود و ناتوان و چون صفت هر یک نتوانیم کرد نام هر یک را
نتوانیم برد پس نام چیزها بشنیدن بر ایشان نهیم و گوییم این
خوش بویست و آن ناخوش بوی و این بوی شیرینی
ای آید و از آن بوی تلخی پس گفت همچنانکه صنف از جانوران

که

که هرگاه چشم ندارند دیدنیها را نه بینند از سختی چشم ایشان
چون جانوران دریا و اصناف ملخ و مانند آن که جز سپیدی
و سیاهی نتوانند جدا از هم کردن نه بینایی ایشان و از
دیگر لونها عاجز آیند و همچنین مردم بحس بویایی بویهای مختلف
را از یکدیگر جدا کردن عاجز باشند و جز خوش و ناخوش را نتوانند
دریافت و گفت اگر آن است که بوییدن ما هوای گرفتن است
بمجاری بویایی پس جانوران که بینی ندارند بویها چگونه یابند
جواب گفت خود را که گذر ما که بدان توان بوییدن از حیوانات
که بینی ندارند دارند و هیچ مانع نیست هوا را از رسیدن بدان
مجاری پس بوی توانند یافت بی آنکه هوا را به بینی برکشند و اما
دیگر جانوران که راه گذر بینی دارند بالای آن گذرگاه حجابی
بود شان که هوا را باز دارد از رسیدن بدان منافذ مگر که بر
کشند و بجنبانند و همچنین نتوانند دید مگر که چشم بگشایند و بعض
جانوران که پلک چشم ندارند چشمهاشان گشاده بود و چون
صفت بوی کرده بود بنموده که چگونه بما رسد پس وصف حس
بویایی کرد و گفت او مانند خر بویا بود بقوت یا بوی دور بود

وچون حاضر گردد مانندی شود بفعل بی حرکت ورنان از آنکه چون
بویا حاضر شد مانند او شد حس بویایی بفعل وچون از صفت حس
بویایی پرداخت بصفت حس ذوق درگرفت وآگهی داد از
موافقت او با دیگر حواس واز مخالفت او با ایشان وگفت
حس ذوق مخالف دیگر حواس است بدان که حس ذوق حس چیزها
را بی میانجی هوا دریابد از آنکه ما چیزها را بزبان نهیم چاشنی آن
نتوانیم شناخت واین حواس دیگر را که وصف کردیم نه چنین باشد
که آن حواس تا هوا در میان نباشد ومحسوسات خود را نیابند چون
حس بینایی وشنوایی وبویایی که اگر مردم چیزی دیدنی را بر حدقه
چشم نهد نه بیند واگر چیز آواز دهنده را بر پوست درون نهد
آواز آن نتواند شنید واگر چیز بویا را بر ظاهر مجرای بینی نهد
بوی آن نیابد ودلیل بر آنکه چشنده در چاشنی شناختن
محتاج آن نیست که هوا در میانه بود آنکه ذوق لمس است بسودن وبودن
چیزها محتاج بواسطه هوا نبود در شناختن حال آنچیز که لمس کند پس
حس چشیدن در شناختن طعم محتاج هوا نبود وگفت چشیدنیها
یا بقوت تر باشند یا بفعل یا آنچه بقوت تر باشد چون نمک وبوره

کوش ه

ونمکزه

ونمکزه وآنچه بدان ماند که چون آب بوی رسد تر شود بفعل وآب
گردد واما آنچه بفعل تر بود چون شیر وزیت وشراب وماندان
اینست مخالف حس چشیدن با حواس دیگر واما اتفاق وی با
دیگر حواس چشیدن آنچیز را که طعم دارد بشناسد وآنرا که طعم
ندارد هم بشناسد چون دیگر حواس وآنچیز که طعم ندارد دو نوع
بود یکی چون آهن وسنگ که طعم ندارد وحس ذوق را تباه
نکند ونوع دیگر چون سموم که طعم هم ندارد وذوق را تباه کند وچون
خبر داد که ذوق طعم چیزها را بلمس شناسد پس صفت ذوق کرد وگفت
ذوق قوتیست حسی مانند طعم بقوت چون طعم را لمس کند مانند
طعم شود بفعل پس صفت لمس را آغاز کرد واو را وصف کرد بدو صفت
غریب وبدان معانی مشتمله خواست یکی صفت آنکه گفت
حاسه لمس یک حاسه است بلکه حواس بسیارند وصفت دیگر
آنکه گفت حس لمس نه گوشت راست بلکه چیزی دیگر راست که گوشت
در باطن دارد وبر گوشت پوشیده است واما حجت حاسه لمس نه
یکی است آنکه هر حاسه دو حد را یابد وآنچه میان دو حد بود چون
بینایی که سپیدی وسیاهی را شناسد ورنگهای دیگر که در میان

برانکه ه

این دو باشند و همچنین حاسهٔ شنوایی آواز زیر و بم را شناسد
و آنچه میان این دو طرف افتد و همچنین حاسهٔ بویایی خوش و نا
خوش را شناسد و بویی که میان این دو ضد بود اما حاسهٔ لمس
اضداد بسیار را دریابد که از آنجمله گرم و سرد است و تر و خشک
و ساده و درشت و نرم و سخت و این دلیل است بر آنکه حاسهٔ
لمس یک حاسه است پس گفت مگر که گویایی گوید که این حال
در دیگر حواس نیز افتد نه در حاسهٔ لمس تنها که حاسهٔ بصر سپید و
سیاه و خرد و بزرگ را و متحرک را و ساکن را بیابد و همچنین
حاسهٔ سمع آواز بم و زیر و آواز درشت و نرم و آواز قوی و بلند و
ضعیف و پست را شناسد در جواب این گوینده گوید این محسوسات
بسیار خواهند که بزرگ و خرد و متحرک و ساکن جز بحس بصر
هم توان یافت و آن چیزها را همی گوییم که خاص بحس توان
یافت و حجت نمود بر آنکه حس لمس چو این بسیار زند و گفت محسوسات
خاص هر حاسه در تحت یکجنس افتد و پس که محسوسات حس بصر از
لون برنگذرند و محسوسات سمع از صوت و محسوسات شم از
بوی و محسوسات خاص هر یک یکجنس است پس محسوسات

خاصهٔ

خاصهٔ لمس اجناس بسیار زند که بحاسهٔ لمس کیفیات فاعله را چون
حرارت و برودت که یک جنس نتواند یافت و کیفیات
منفعله را چون رطوبت و یبوست توان شناخت و جنسی دیگر زند
و همچنین سخت و نرم را و درشت و ساده را و آن معانات
اول را درین کتاب مطلق نگرد و لکن در کتاب حس و محسوس
مطلق گفت این سخن را و آن معانات دوم را بیان کرد و برین
صفت و گفت حس بسودن نه بگوشت است لکن بچیزی دیگر است
که بر گوشت پوشیده بود اگر گوید گوینده که اگر حس لمس نه بگوشت
بودی ما را از چیزی که باندام ما رسیدی آگهی نبودی بی زمان
گوییم آگهی حس لمس که بی زمان بود واجب بکند که حس لمس
بگوشت باشد و دلیل برین آنکه اگر کسی جامهٔ نیک بر انگشت
بپیچد و انگشت در آب گرم یا سرد نهد از آن گرمی یا سردی آگه
شود بی زمان آگهی بی زمان بحس لمس دلیل آن نیست که
حس لمس گوشت است پس سؤال کرد و گفت چه بینی که
حس لمس بتوسط هوا بود میان حاس و محسوس چون دیگر حواس بصر و
سمع و شم یا نه جواب گفت حاسهٔ لمس ملموس را بیابد بی هوا

دریا بدلکن هوا پوشیده بود و درین مثلی زد و گفت اگر کسی
دست با آب فرو برد و بیرون آرد و بدست سنگی را برگیرد
ناچار میان سنگ و دست آب بود لکن پنهان از غایت
لطافت پس چون آب متوسط میتواند بود میان دست
و آنچه بدست بگیرد بی آنکه نتوان دید از لطافت هوا سزاوار
ترکه در توسط پوشیده ماند که هوا از آب بسی لطیفتر است پس حس
لمس مادیگر حواس اینجا نیست از آنکه متوسط هوا باید و بچیزی دیگر هم
اینجا نیست بر آنکه بوقت ماند بود محسوس خود را تا محسوس از دور
بود و چون حاضر وی شود و بسایدش بفعل شود از آنکه حاسه
لمس مانند گرم و سرد و تر و خشک و دیگر ملموسات را پاییده
بود بوقت و هر یک از اینها کار حاسه را از قوت بفعل آورند
چون حاضر شوند و چون مانند شان شود بفعل آنگی یابد از آن
و باید که دانسته بود حکیم لوقا بر آنست که هر حاسه محسوس
خود را میانجی هوا یابد بصر و سمع و شم و ذوق و لمس الا آنکه
هوا در جز حاسه سمع و بصر پوشیده تر است و گفت هذه اجسام
که در هوا باشند یکدیگر را نتوانند بود بی آنکه هوا در میان

همچنین

همچنین اجسام که در آب باشند یکی دیگر را نتوانند بود بی آنکه
آب در میان بود و گفت تو چنان یابی که هر حاسه از حواس
محسوس خود را بیک گونه یابد یا بگونهای بسیار مختلف که حس
ذوق و حس لمس در گمانند که محسوس خود را بی هوا یابند و گفت
حواس جمله میانجی هوا یابند لکن در لمس و ذوق پوشیده
تر است که در دیگر حواس چنانکه نمودیم و سبب پوشیدگی هوا در
حس ذوق و لمس آنست که این دو حس از نزدیک یابند محسوس
خویش را که آن چه طعم دارد تا بر زبان نهاده نشود و آنچه
بسودنی بود تا با اندام حاس باز نیفتد یافته نشود و از آن آنگی نیابد
پس از این است که هوا درین دو حس پوشیده باشد و اگر گویا یی
گوید که اگر ما محسوسات را بتوسط هوا یابیم این واجب شود که ما نخست
هوا را یابیم و از وی آگه شویم پس محسوس را و چنین آگهی بزمان تواند بود
پس حاس محسوس را بی زمان نیابد جواب گوییم که هوا حامل است
محسوسات را سوی حواس و حامل و محمول بهم یافته شوند بی زمان از آنکه
هوا محیط است بر جزها و حس محیط و محاط را بهم یابد بی زمان و مثالی
نهاد این را و گفت اگر مردی سپر دارد و زننده بر سپرش زند سپر دار

از زننده بازدن بیرهم آنکه شود با زمان که در میان هر دو افتد
پس حس را وصف کرد دانا یک یک حس را صفتی دیگر کرد و حواس
را و گفت هر حاسه از حواس چون قبول کند محسوس را صورت محسوس
را قبول کند نه عنصرش را چون موم که نقش انگشتری را قبول کند
نه انگشتری را پس جمله حواس کار خود را آنگاه کنند که صورت محسوس را
قبول بستند چون حس بینایی که آنگه از لون آنگه شود که صورت
لون را قبول کند و همچنین حس شنوایی آنگه از آواز آنگه گردد که صورت
محسوس را قبول کند همچنین دیگر حواس را کار آنگه تمام شود که صورت
محسوس خود را قبول کند و گفت جز پذیرنده صورت محسوسات را
اوست حاسه نخستین که در وست قوت حسی و آن روح حاس است
که محل و حامل قوتهای حس اوست و گفت چه بود حواس را تا از
افراط محسوسات خود تباهی گیرند چون روشنی مفرط که بینایی را
تباه کند و آواز سخت شنوایی را باطل کند و بوی قوی بویایی را
بزیان برد و تلخی با افراط قوت ذوق را تباه گرداند و حرارت قوی
حس لمس را ببرد پس درین سوال حس مطلق گفت که جمله حواس
را بنا بر اعتدالست و هیچ معتدل از معتدلی چون خود تباه نگردد

بلکه آن

بلکه آن محسوسات که از اعتدال با افراط گرایند حاسه را از اعتدال
بگردانند و تباه کنند پس از ینست که چیزهای محسوس که با افراط باشند
قوت حس را باطل کنند و گفت اعتدال بر دو نوع است یکی
چنانکه میان دو طرف باشد چون آب فاتر که میان گرمی و سردی
بود که نه گرم و نه سرد بود دوم آنکه خبر دو طرف را قبول تواند کرد
چون کودک که نه صالح خواندش و نه فاسق یا آنکه بیکطرف گراید
پس یا صالح بود یا فاسق و اعتدال حواس ازین قسم است که میان
دو طرف باشد لیکن بطرفی ازین روی محسوسی که با افراط رود
از اعتدال حواس را باطل کند و گفت چه بوده است نبات را
که حس لمس نیست چون قوت غذاوی دارد از چیزها بسودنی
منفعل گردد چنانکه تر شود و خشک گردد پس جواب گفت که نبات
را اندامی منفعل نیست که بدان صورت چیزها را قبول تواند کرد از آنکه
اعضای نبات جمله تخته و درشت و زمینی و همچنین جانوران
مغال پوست حس لمس ندارند چون صدف و جردی و هر جانور
که پوست اندامش تنکتر و نرمتر حس لمسش قویتر و پرسید که جز
جانور را چه گویی هیچ منفعل گردد از چیزهای محسوس یا نه جواب گفت

جرذ ولد الکلب والاسد
خ
جرذ بچه شیر و بچه هر جانور

که جز جانور منفعل گردد از چیزهای محسوس بلمس و محسوس نگردد
از چیزهای که بحس بصر توان یافت یا بدیگر حواس که انفعال جز جانور
از گرم و سرد و خشک و تر بود و او را آلتی نبود که بدان گرم و سرد را
قبول کند دلیل بر آن آنکه گرم را از سرد تمیز نتواند کرد و نه تر را از
خشک و گفت چیزهای که جان ندارند منفعل شوند از چیزهای محسوس
بلمس لکن انفعال تباهی نه انفعال تمامی و گفت لازم نیست که
هر آنچه منفعل شود آلهٔ بود آلهٔ حس اگرچه هیچ حس انفعال نبود پس
اگر گوینده گوید که جانور و جز جانور چون منفعل شوند از چیزهای محسوس
چه فرقست میان انفعال جانور و انفعال جز جانور جواب آنست
که جانور چون منفعل گردد از چیزهای محسوس صور او را قبول کند نه مایه
او را که لون جسم را قبول کند حس بینایی نه جسم و لون را با هم و همچنین
شنوایی و دیگر حواس که صور اجسام را قبول کنند نه اجسام را اما
جز جانور چون نبات و سنگ صورت محسوس و جسمش را هر دو قبول
کند که درخت و سنگ از آب که بدیشان رسد منفعل شوند هم بجسم
آب و هم بصورت ترش که آب نه بتری تنها بدرخت رسد بلکه بتری
و بجرم بادی پیوندد پس چیزهای محسوس در درخت و سنگ چنین

کار کنند یا آنکه شجر و حجر را از کار کردن در ایشان آلتی بود اگر پرسند
که درخت و سنگ از آب شور و آب گوگرد تباهی پذیرد
جواب گوییم آب بد که درخت را تباه کند نه بدان کند که درخت
آلهٔ بود از تباه کاری آن بلکه بدان تباه کند که آب بد را او نیست
تباه کند که درخت و سنگ و همه اجسام را تباه کند و همچنانکه
آب خوش غذا دهد درخت را و بیفزاید ش همچنین آب بد درخت
را و دیگر اجسام را هلاک کند و تباه کرداند اگر گوید گوینده که آواز جدا
از جرم سنگ و درخت را تباه کند چون آواز رعد که درخت
را بشکافد و سنگ را بشکند بی آنکه جسم رعد بوی رسد چرا چنین نیست
جواب گوییم که آواز تند آن کار با سنگ و درخت نه بدان کند
که آواز نیست بلکه بدان کند که حامل آواز نیست یعنی هوا بدانکه رعد
بحرکت ابر هوا را تنگ آرد و برهم کوبد و بشکند و بشکافد
و خانها که روزن ندارند هم از آواز رعد شکافته شوند از آنکه
هوا در درون خانه از کوب رعد بسیار جمع شود و افزوده
گردد و در خانه نگنجد و گذرگاه نیابد پس خانه را بشکافد تا بر شکافد
می بگذرد پس گفت هوا و آب و زمین از چیزهای محسوس

منفعل شوند بیش از انفعال درخت و سنگ که هوا از وی
بوی خوش و ناخوش و از لون و آواز و از طعم و از گرمی و سردی
و خشکی و تری منفعل شود و همچنین آب و زمین الا آنکه انفعال
هوا از انفعال آب و زمین بیش و انفعال آب از انفعال
زمین بیش بود پس چون پرداخت از تلخیص چیزهای حسی و
نفس حسی حیوانی را صفت کرد و گفت نفس حسی حیوانی آنست
که چیزها را دریابد بقبول صورتهای آن نه بقبول اجسام ایشان
و یافتنش آنست که مانند آن صور شود الا آنکه در حال غیبت
شان مانند ایشان بود بوقت و چون حاضر شود مانند شان
گردد بفعل **مقاله سیم** دانای یونان چون از بیان و وصف
نفس حسی پرداخت بصفت نفس گویا باز گشت و پیش از آنکه
سخن نفس گویا راند دو قوت را از قوتهای نفس بهمین
وصف کرد یکی حرکت و دیگر وهم و گفت این دو قوت
شریفترین قوتهای نفس حیوانی اند برای آنکه بفعل ایشان
نزدیکتر اند از دیگران که ایشان مادی نیند خاصه وهم که از برای آن
وهم بعقل نزدیکترست که کار وهم بخود در بود چون کار عقل و بچیزهای

بیرونی

بیرونی محتاج نگردد چون حواس و ازین روی دانا وهم را
عقل منفعل گفت و گفت این دو قوت میانجی اند میان
حس و عقل و از آن صفت این دو قوت را فراپیش داشت
که تا چون قوتی را شناخته باشیم که بجدایی از ماده نزدیکتر بود
باور توانیم داشت چیز دیگر را که از هیچ روی با ماده پیوند ندارد
و نیز تا بیکبار از چیزهای محسوس مادی با چیزهای بی ماده نیفتیم که
ناگاه از حالی با حالی گردیدن نه بتدریج زیان کار بود در گفتار
و جز گفتار و چون بعض قدما را یافت که وهم و حس را یکی پنداشتند
خبر داد که یکی نیند و همچنین حس و عقل و همچنین حس و فکر
پس باز گشت بفکر حس و عقل و گفت حس هر جانوری را
و عقل هر جانوری را نبود و حس چیزهای بیرون از و یابد چون
رنگها و طعمها و بویها و مانند آن و عقل چیزها را در خود شناسد
و کارش در آن چیزها بود چون چیزهای کلی و صور و مانند آن پس
باز گشت بصفت حس و حزم و فکر و تمیز میان ایشان الا آنکه
همه را در یکنام بهم آورد و حکم خواند پس گفت حس در شناختن
محسوسات خطا نکند و غلط نشود و خداوند حزم و فکر را خطا افتد

که بسیار بود که در فکر چیزهای سود مند زیان کار نماید و زشت
خوب نماید و همچنین حزم پس بنوعی دیگر فرق کرد میان
حس و فکر و حزم نه همه را باشد پس فرق کرد میان حس و فکر و
عقل گفت عقل در شناختن چیزها خطا نکند که عقل چون آهنگ
چیزی کند یا بشناسد آنرا شناختن درست یا بشناسد
و اما فکر افتدش بسیار که در شناختن چیزها خطا نکند و همچنین
رای ستوده بسا که خطا کند پس فرق کرد میان وهم و حس
و گفت وهم کار خود تواند کرد به بیداری و خواب و حس در
خواب کار کرد نباشد و همچنین حس در هر جانوری بود و وهم نه
همه را بود که از جانور آنچه از نطفه است متولد شود چون انواع
کرم و مگس که حس باشد و وهم نبود ایشانرا از آنکه ماوای ندارند که
باز شناسند آنرا و افعالی که بوهم تعلق دارند از ایشان نیاید اگر
بگویند اطفال را وهم نیست بدین قیاس که در امثال این جانوران
گفته شد گوییم اطفال را وهم هست بقوت نه بفعل و از قوت
بفعل آید اما آن جانوران را نیست وهم نه بقوت و نه بفعل
و فرق دیگر آنکه حس را خطا نیفتد در محسوس ذاتی و بسا که گمان

خطا بود که چیزها نه چنان بود که در گمان آید و نیز حس چیزها را که دور
از تن صاحب حس بود نیابد و وهم بسا که یابد و حس چیزی را نیابد
مگر بدان شکل و هیات که بود و وهم تواند یافت چیزی را بشکلها
مختلف و هیات بسیار پس باز گشت بجدا کردن وهم از عقل
و گفت که عقل در چیزهای عام است و آن شناختن درست
بود و وهم باشد که خطا بود و وهم در همه جانوران جستجوی بود و
عقل نبود الا مردم را پس فرق میان رای محمود و وهم باز نمود و گفت
وهم همه جانوران بوینده را بود و رای ستوده نباشد شان پس
باید کرد مردمانی را که وهم را قوتی پنداشتند از حس و رای محمود
مرکب و گفت که نه چنانست از آنکه اگر مرکب بودی از حس و رای
محمود بایستی که حس و رای محمود کار کردندی در یکچیز در سپید و
سیاه و ما نه چنین همی بینیم از آنکه حس سپیدی یابد و رای محمود
از کارها آن بهتر را یابد و اگر حس و رای محمود مختلفند بذات و
ادراک پس چگونه وهم که از ایشان مرکب بود دو چیز مختلف
را یابد در یکحال و ما بسیار بینیم که حس دروغ یابد و رای محمود راست
در یکچیز و در یک حال و وقت چون قرص خورشید که حس آنرا

چند سپری یابد ورای محسوس او را بزرگتر از جرم زمین یابد پس
اگر وهم مرکب بود از این هر دو اعنی حس و ورای محسوس پس وهم دو
و راست در یکچیز و یکزمان اهی یابد و این محال است و چون از
تمیز این قوی پرداخت باز گشت بذکر وهم و حس عامی که محیط است
بحواس پنجگانه و فرق میان هر دو باز نمود و گفت وهم کار خود
بی حواس کند آنگه که حواس از کار آمیده باشند و حس عامی بی
حواس کار نتواند کرد و وهم در چیزهای غایب کار کند و حس عامی
نتواند کرد الا که محسوس حاضر بود و نیز نتواند که کار کند با یک حس
بلکه با جمله حواس تاثیر شان کارگر بود و حجت آورد بر آنکه مردم
را حسی عامی نیست جز این حواس پنج با آنکه گفت یکحس چون کار
بداند که کرد و بداند که این چیز جز آن چیز دیگر است و همه حواس
همچنین از اختلاف محسوسات آگهی ندارند چون اختلاف لون
و آواز و طعم و بوی و لمس بلکه گفت وهم حرکت حس بفعل است
که محسوس بفعل حس را بجنباند و حس وهم را بجنباند و ازین سبب
وهم نتواند بود بی حس برای آنکه وهم مبادی و اوائل آگهی خود را
از حواس گیرد و اگر گوینده گوید که وهم محتاج حس نیست از آنکه با چیزها

را در وهم نتوانیم آورد که بحس آنرا نیافته باشیم چون مردم پرنده
و جانوری که از بزرگا و کوهی زاده گوییم در چنین چیزها نخست
را نخست در وهم آوریم پس ترکیب از آنکه هر صورت
مجرد را که در گمان آوریم جسمانی آوریم و دلیل بر آنکه وهم چیزی
کار دکه نه حس بوی داده بود از آنکه گروهی نابینا زاده نتوانند
که رنگها را در گمان آرد و حال وهم بحال حواس ماند از آنکه اگر حس
دروغ یابد گمان نیز دروغ بود و اگر حس راست یابد گمان نیز
صواب و راست بود و ما بنمودیم که حس گاه راست و گاه دروغ
ماند پس درست شد که وهم جنبشی است از حس بفعل اگر گوید
گوینده که این صفت که وهم را کرده شد که حرکت است از حس
بفعل بحس عامی لایقرب است که محیط است بجمله حواس با آنکه
گوینده حرکتی است از حواس بفعل گوییم این صفت سزاوار
حس عامی نیست از آنکه کار حس عامی از جهت جمله حواس
از تاثیر ایشان بود چنانکه بدین نزدیک گفتیم که کار حس عامی
یافتن اختلاف محسوس و حس یا بیشتر یا همه بود در احوال
که هر یک از حواس محسوس خود را همی یابند با هم و وهم را یک حس

پس با محسوسش را وهم کند پس آنکی داد از علت وهم بهیمی که
چراست و گفت وهم در بهایم بدل عقل است که ایشان را چون
قوت عقل نبود وهمی دارند تا بدان چیزهای مختلف و موافق
را همی یابند که وهم مثال خردست و گویایی ورای این گفته
شده است که وهم صورتیست فرمان بر گویایی و وهم است که بهایم
را برانگیزد تا غذا را که سبب قوام ایشان بود بهم آرند و بنهند
چون مور و دیگر جنبدگان که در بهار ذخیره زمستان جویند و
بنهند و وهم در جانوران گویا برای آنست تا بهنگامی که عقل بکار
در ایشان بسبب خواب یا بیماری که مردم در آن بیخرد باشند وهم
بر کار بود که وهم در خواب و در بیماری که خرد محجوب شود کار کند که
بکار عقل نزدیک باشد که وهم در خردمندان بصورت خرد
نگاشته بود که عقل از قوت و نور خویش بوی همی رساند
پس وهم گویاست در خردمندان و کارش منطقیست و نفس گویا
را در تن کار نتواند بود الا بمیانجی وهم پس چون پرداخت
از تلخیص قوتهای نفس آغاز کرد بتلخیص عقل و آنکه چگونه یابد
چیزها را الا آنکه نخست یابند که عقل و حس را تلخیص کرد همیشه

برای آن چنین کرد تا ما را بیاموزد که نفس گویا ماند و تیز و گفت
عقل و حس بدان متفقند که حس مانند محسوس بود بقوت تا محسوس
غائب بود و چون حاضر شود بفعل گردد همچنین عقل مانند معقول
بود بقوت تا اثر معقول در وی نبود و چون اثر معقول در آید بفعل
شود و عقل تا آرمیده باشد عاقل بود بقوت و چون آهنگ
کار کرد عاقل بفعل بود و همچنین حس تا ساکن بود و دور از محسوس
خویش مانند محسوس بود بقوت و چون محسوس وی را بجنباند بحاضر شدن
مانند محسوس شود بفعل و گفت چون عقل چیزها را درست یابد و با فتها
از هم جدا کند جدا کردنی صواب دانستم که گوهر بسیط است و از حکمای
گذشته فیثاغورس یاد کرده است این سخن را که نفس گوهریست
بسیط که در وی هیچ آلایشی نیست از ماده و چیزهای مادی و این است
که آنچه یابد صواب و درست یابد و اگر نفس را مایه بودی وی را حجاب
گشتی از شناختن درست و گفت اگر دانند حس و عقل هر دو کار
کنند در چیزها پس میان شان اختلافی است روشن از آنکه عقل
صورتهای عقلی است و دانای یونان گفتار آنکه گفت نفس گویا جای
صورتهای عقلی است نه نفس بهیمی و نه نفس نباتی صواب دانست

و نکوهش کرد افلاطون را بدان که گفت نفس جای صورتهاست
هر نفس که بود و نیز نپسندید سخن او را که گفت نفسیکه بفعل
باشد جای صورتهاست نه نفسی که بقوت بود و اما دانای یونان
گفت که نفس گویا که قرارگاه صور عقلی است و صور در و نه بفعل باشند
بلکه در و بقوتند از آنکه تواند همه چیزها را بیکبار بداند بلکه یکی را پس
از دیگری شناسد و چون خواست دانا که ما را بنماید که نفس
داننده نیز دلیل بیان از اختلاف حس و عقل انگیخت و
گفت حس نه از صر عقل است از آنکه قوت حس از محسوس یا فراط
که از اعتدال زیاده بود یا بتفریط که از اعتدال ناقص بود بنقصان
یابد و عقل نه چنین است که عقل معقول عظیم را یابد و آنچه ضعیف بود
از و پوشیده تواند شد بلکه بر یافتن آن توانا تر بود و گفت قوتها
حس از افراط محسوسات تباهی از آن گیرند که حواس محسوس را بحرکت
و انفعال یابد الا آنکه انفعال نخست از ایشان بود و چون
انفعال مفرط شود تباهی تولد کند و انفعال عقل از معقولات نه
چنین بود که هر آنکه که معقول بقوت عظیمتر بود و نکوتر و نیز نفس عقل
را او نشناخت و بقا فزونتر کرد پس عقل نه از صر حس است

و نه فعل عقل چون فعل اجسام بود از آنکه فعل جسم از و بیرون نشود
و کار عقل از آن جسم که بوی تعلق دارد بجاهای دور گذرد پس
از جهت است که عقل را معقول عظیم تباه نکند بلکه دانش و شناختن
فزون گردد و معقولات ضعیف از وی پوشیده نماند پس
عقل با قیست و تباه نشود و کهنه نگردد چون صفت اجسام
ندارد و گفت صواب گفت آنکه گفت نفس عاقله جای صور
عقلی است بقوت نه بفعل و گفت واجب نیست که نفس عاقله
آمیخته و آلوده بود بچیزی از هیولی و اجسام که او گرم و سردی را نه
پذیرد و هر جسم آلت عقل است پس بی شک نفس گویا باقیست
و تباه نشود و گفت از چیزها باشند بسیط چون صور و باشند
مرکب و چیزهای بسیط و مرکب را همه بیکجزو بداند یا چیزهای
مرکب را بجزوی بداند و چیزهای بسیط را بجزوی دیگر پس
جواب گفت که نفس بسیط و مرکب را همه بیکجزو داند و آن
عقل است لکن بسیط را بنوعی داند و مرکب را بنوعی و آن چنان
باشد که چون آهنگ دانستن صور کند بسیط شود و بجزو باز
گردد و شناسد آن صور را شناختنی درست و چون خواهد که

مرکب را بداند از خود فروتر آید تا بحس و اول شناخت مرکب با
بحس برگیرد و گوییا دانا بدین گفتار آن خواهد که نفس گویا مورد عقل
را بی آلت یابد بلکه بذات خود آنرا بشناسد و چیزهای مرکب جسمانی
را بیاری حس یابد که نفس حواس را چون آلت بکار دارد در
شناختن جسمانی و این آنست که حواس آثار جسم را قبول کنند
و بنفس دهند و نفس بداند و دلیل نابینا زاد که الوان را نداند آنکه
نفس آلت شناختن لون ندارد تا لون اجسام قبول کند
و بنفس دهد و گفت بدیدند آن گروه که گفتند عقل چیزهای معقول
را بداند و بس همچنانکه حس چیزهای محسوس را داند و بس و این بد
گفتارست از آنکه عقل چیزهای معقول را و چیزهای محسوس را هر دو
بداند بنوعی و نوعی چنانکه در پیش نموده شد که اگر نه چنین بود چند
محال لازم آید اول آنکه اگر عقل محسوس را داند چون حس بصر قرص
خورشید را چند سبری بیند عقل نتواند که رد کند یافتن او را و
خطای حس را نتواند نمود چون بصر چوب راست را که در آب نهی
کژ بیند عقل اگر آنرا نداند خطای وی نتواند نمود و نیز عقل اگر آنچه
حس بیاری در آینه نبیند نداند نتوانستی نمودن که آنچه بصر در

آینه

آینه دید در آینه نیست لکن اثریست و خیالی و اگر نه عقل محسوس
را دانستی عقل نتوانستی گفت که من دیدم آن لون را و من
شنیدم آن آواز را و هم آنکه دانیم که هر جسم که در کون و فساد
افتد مرکب بود از اسطقسات چهارگانه و عقل مرکب را نشناختی
و نیز اگر عقل محسوس را ندانستی و دانایان پیشین نگفتندی که نفس
جای صورتست هم صور عقلی و هم صور حسی و هم صور وهمی و هم
صور فکری از آنکه عقل بود که این همه صور را بصلاح آرد و از
خطا و عقل باشد که آن صورت را که در خواب دیده شود بنماید
که خیالست و حق نیست و فلان رای خطاست و فلان رای
صواب باید که بران ایستد پس عقل هم چیزهای عقلی را بداند
و هم چیزهای حسی را الا آنکه دانستن جزئیات را دانستنی بود
جزوی و بآلت و عقلیات را بداند دانستنی کلی بخود بی یاری
حس و نباید که شنونده این سخن را پندارد و گمان برد که دانا
بدان که گفت نفس آلوده نیست بجسمی از اجسام که او در جسم نیست
لکن وین آن خواست که او آمیخته نیست با جسم چنانکه اجسام
مرکب باشند و نه حال در جسم چون صور هیولانی و مادی اینجا انتقال

وحیات لکن نفس در جسم چون جوهر در جوهر و چون ملاح در کشتی
و اگر نفس در جسم بودی چون چیزهای آمیخته با هم و چون چیزهای
مرکب بر هم هیچ چیز را نبدانستی از آنکه عقل از مانند خود منفعل
نگردد و چون منفعل نشود احساس بدان محسوس نباشدش از آنکه حس و
علم بحرکت و جنبانیدن محسوس بود مر حاس را و حرکت جنبانیدن
معلوم مر عالم را و چیزی از چیزی طبیعی چون خود بجنبد و چون بجنبد
منفعل نگردد نه حس بود بمحسوس و نه علم بمعلوم اگر گوید گوینده که نه آلات
حس مرکبند و حس مرکب است از اسطقسات و با این همه مرکبات را
در باید پس برای چه اگر نفس با اجسام مرکب بود یا آمیخته نتواند
چیزها را دریافت گوییم هیچ حس مرکب را نیابد و جز یک
چیز را نتواند شناخت که بصر جز بلون را نه بیند و سمع جز آواز نشنود
و نفس نه چنین است از آنکه نفس همه چیزها را بسیط و مرکب را بداند
و این نوع از طریق ترکیب نیست با اجسام و نه از طریق آمیختن
بتن و هر نفس عاقله چون صورتی مادی نیست که اگر صورت
مادی بود جسم آلت او بودی و نتوانستی کاری کردن بی آلت
همچنانکه نفس حسی حیوانی نتواند کاری کردن بی آلت حس و نفس ناطقه

هیچ

هیچ کار نتواند کردن بی تن خود که از آن بی آلت کاری نتواند کرد
که ایشان از صور مادی اند و بی ماده کار نکنند اما نفس عاقله صورت
مادی نیست بلکه صورت عقلی محض است جدا از ماده و چون
چنین است کار نتواند کردن بی تن آنکه در اندیشه یابد چیزها را دور
از تن و چون فکر در چیزهای بلند پایه کند محتاج نگردد بتن و با آلتی
که او را نزدیک کرده اند بیافتن آن و دلیل بر آنکه عقل در شناختن
چیزهای بلند پایه محتاج تن و آلت نبود آنکه هیچ آلت کار کار
فرای خود را از آن منع نکند و باز ندارد و کار تن بعقل نه چنین است
که بسیار گوید که عقل را از تصور معقولات باز دارد و بسیار افتد
که نفس ناطقه آرزومند عالم خود باشد و آهنگ بخود باز گشتن
کند و تن او را از آن باز کشد با عالم خود که جز فنا و دور استحالت
و اگر قوام نفس عاقله تن بودی و چون تباه شدی تن او نیز
تباه گشتی نفس را هیچ شوق نبودی بعالم دیگر و بکاری جز تربیت
و تدبیر بدن همچنانکه نفس حسی جز بعالم محسوسات و حسیات
حتی هیچ عالمی دیگر مشتاق نبود و همچنین نفس رویانده که جز
بعالم خود شوق ندارد و از آنکه قوام این نفوس نیز باطل شوند

ونفس عاقله چون مشتاق ست بعالم جز عالم محسوسات وعالم
کون وفساد دلیل آن بود که قوام او نه باجسام وکار او نه بآلات
مرکب واجسام تواند بود پس درست گشت که نفس گویا نه چون
صورتیست مادی که ثابت بود الا باماده بلکه درینست چون صورتی
ماده بخود مانده وثابت وازین گفت دانای یونان که نفس
تمام نیست لکن تمامی ازتن جدا وبجدا بودن ازتن تباه نگردد
ودرین کتاب نفس را تمام مفارق گفت ودر جز ازین کتاب
نفس صورتست خواند وجوهر قایم بخود وگفت اگر عقل آمیخته وموشوب
نیست بماده از هیچ گونه وهر دانشی فعلیست از دانا پس چگونه
داند چیزهای معلوم را وگفت عقل چیزیست هم از چیزهای
معلوم پس چه بینی عقل خود را میداند یا نمیداند اگر خود را نمیداند
چگونه صفت کند وگوید جوهریست جدا ازتن که چیزها را بداند
اگر چه ازتن غایب باشد آن چیزها واگر دانست که خود را میداند
چگویی بدان که خود را میداند که همگی او عقل ست یا بدان که
نه همگی عقل ست دو چیز زشت ازین لازم شوند یکی آنکه عقل
بسیط باشد دوم آنکه همگی خود را نداند وچون بعضی از دانایان

وبعضی

وبعضی نادانان واگر خود را بدان میداند که همگی او عقل ست
بسیط پس خود معقول تر بود که عقل معقول را تواند دانست
پس لازم بود که عقل عاقل بود ومعقول هم پس او ومعقول وعاقل
یکچیز بود وازین لازم شود که عقل مانند آن چیزهای محسوس بود که میداند
وسخن را در سوال اول مطلق راند بدان که گفت انفعال
بر دو نوع بود چنانکه گفتیم چند باریکی تباه کننده ودیگری تمام
اما انفعال تباه کننده چون انفعال خورنده که انگور گردد که خورده
بودن را تباه کند واما انفعال تمام کننده چون انفعال هوا
بقبول روشنی از خورشید که ذات ضوء هوا تباه نگردد بلکه تمام
شود وهمچنین عقل از چیزهای معقول منفعل گردد وبداند وتمام شود
وازان گفتیم که تمام شود که آنچه بقوت داننده آن بود بفعل
داننده شود که تا بدانست بقوت داننده بود وچون بدانست
بفعل داننده شد واین فعل آنکه افتد که عقل درین بود واما چون
با خود جدا ازتن بفعل باشد ودر دانستن چیزها حاجتمند
حس نباشد ومسئله دوم را مطلق کرد بدانکه گفت عقل دانست
خود را بدانکه معقول ست ایمن از آنست که چون خود را

دانست هم او بود عالم عاقل و هم او معقول از آنکه خود را
دانست و دانستن خود را نیز دانست و چون گوییم ما که عقل
چیزی را نداند آن چیز بود که ندانست لازم شود ما را که چون
عقل محسوسات را بداند مانند محسوسات بود از آنکه چیزهای
محسوس عاقل و معقول محض نیند که عقل ایشان را حفظ کند و بیاید
حس معقول شان کند پس از جهت مانند عقل باشند اما چیزهای عقلی
محض لا ماده میان عقل و آن چیز ها فرق نیست از آن چون
بداند آنرا مانند آن بود و باز گردیم و گوییم که چون چیزهای بی ماده
را داند مانند معقول بود و چون چیزهای مادی را داند و مانند آن شود
پس عاقل است عقل و معقول هم بنوعی و نوعی برین گونه که وصف
کنند و هر چیزی از اجناس چیزهای ماده و طبیعت و علت کننده
و هر یک از اینها یا بقوت بود یا بفعل و همچنین چیزها در نفس یا
بقوت در وی باشند یا بفعل چون عقل که بسیار افتد که بقوت
بود در نفس و بسیار افتد که بفعل بود و چون عقل در نفس بفعل بود
علت بود عقل بفعل علتی تمام کننده مر عقلی بقوت را و همچنانکه
چیزها محسوس که در جز بینایی افتد چون ظلمت آنرا پوشیده دارد

عقل م

محسوس

محسوس باشند بقوت و چون روشنی بر آن آید محسوس باشند
بفعل و محسوس بفعل گرای تر از محسوس بقوت بود همچنین عقل
بفعل عقل بقوت را عاقل بفعل کند و نیز عقل بقوت منفعل
بود و عقل بفعل فاعل و گفت عقل بفعل چون ما از تن جدا
باشیم همچنان عقل بفعل بود الا آنکه عقل فعال بود که هرگز منفعل
نگردد چنانکه در تن منفعل شود پس چون صفت کرد گفت
گفتاری جزم که نفس نمیرد الا آنکه گفت با وی هیچ قوت
نیست که تباه شود مگر قوت عقل جدا که او نمیرد و تباه
نشود پس گفت اگر عقل بفعل تمام است و کار بخود همی کند
پس چیست بودش که دانستها را باشد که فراموش کند و علمش
چنان ثابت نبود که زایل نگردد جواب گفت که عقل دانستن
چیزها از وهم فرا گیرد از آنکه چیزها در وهم هم کند و عقل آن اثرها
را فرا گیرد و جدا کند و آنچه درست بود لازم آن شود و آنرا
که نادرست بود بگذارد پس چون وهم را آفتی رسد بعضی
از آن اثرها سترده شوند پس عقل آنرا فراموش کند و فراموشی
را سبب اینست چون عقل را با تن پیوند بود و چون از تن جدا

اثرم

شود هیچ فراموش نکند از آنکه در دانستن چیزها بوهم محتاج
نباشد و گفت معقولات جزو جزو نشوند و از آنست که عقل
آنرا نشناید شناختن درست چون حدود و اعنی چیزها جدا و صور
مادی و مقدار متصل که مقدار متصل را اگرچه جزو جزو توان کردن
چون پیوسته بود گویند که جزو ندارد و اول مقدار که قابل باز
شدن نباشد یعنی نقطه و پهنا که از نخست پاره توانند شد اما آنچیز
که بحق بی جزو بود معقول بی ماده بود که آن قابل تجزیت نباشد
نه بقوت و نه بفعل و نه بوهم و وصف کرد که عقل چگونه بداند این
معقولات را که یاد کردیم و گفت که عقل نه بعض چیزهای معقول
را در زمانی شناسد و بعضی را در زمان دیگر بلکه همه را بتمام با هم بشناسد
که عقل حد را جمله در یک وقت بداند و همچنین خط را و عقل نقطه
را بدان داند که وصفش کند گوید آن چیزیست که جزو ندارد و خط
آنکه پهنا ندارد و سطح آنکه ستبری ندارد و همچنین نیستیها را بشناسد
و گوید سیاهی آنست که سپیدی نبود و فراغ آنست که در و جسم
نبود و عقل چنین چیزها را وصف بر دانستن کند از محل ایشان
از آنکه جسمها در محل و در ماده محمول باشند و اما آن چیزها که نه مادی و

در محل باشند صفت شان بوضع کند و بدانچه بران باشد و
خبر داد که عقل کی راست یابد و کی نه راست یابد گفت عقل
چون وصف چیزهای بسیط بخود قایم کند راست کند از آنکه
جز چیزها را عقل یابد اند یا نیابد اند نتواند بود که از دو چیز بر اند
و چیز بر اند که یکچیز را دو بی نیفتد بدانستن و ندانستن
و چون عقل وصف چیزهای مرکب کند بعض اجسام را بسیار
افتد که نه راست بود از آنکه اجسام نه بذات و نه بحق معقول
باشند بلکه بعرض معقولند از آنکه عقل صور آنرا از محل ببرد و بموضوع
رساند گویا برهنه و جدا اند از آن محلها و در حس همچنین گفتیم که
هر حس محسوس خاص خود را راست یابد و در آنچه نه خاص ویرا
بود بسیار بود که نه راست یابد همچنین عقل در شناخت معقول
بذات صادق بود و در معقول بعرض بسیار افتد که نه بر صواب باشد
و گفت میان عقل بفعل و معقول بفعل هیچ فرق نیست از آنکه
عاقل بفعل معقول بفعل نیز هست و معقول بفعل عاقل بفعل نیز باشد
و چون بپرداخت از صفت قوتهای فکری آغاز صفت شوق
کرد که شوق هم قوتیست از قوتهای نفس گویا و گفت شوق از

ع

جنس حس بود یا از جنس فکر اما آنچه از جنس حس بود بر نیکو نیست
که صفت کنیم ترا که چون حس محسوس را بشناسد بدان که محسوس
بوی مشتاق گردد و چون گوییم شوق حسی آن خواهیم که از
جنس حس است که چون حس لمس گرم معتدل را یافت
آمدش آن خوش آمد را نام شوق نهاده شد برای آنکه حس لمس
بدان مشتاق بود و از آن لذات یابد و اما آن شوق
که از چیز فکر بود نخست از قبل وهم بود چون چیز در وهم تنها
بود آن صورت را وهمی گویند و چون فکر در آن کار کند و بدان
نازد که آن چیز متوهم حق است و آن چیز متوهم باطل است و
این عمل را باید کرد و آن عمل را نباید کرد آنکه این شوق را
فکری گویند و اما مثلی زد این را و گفت دیدبان چون
آتش را برافروزد بر دیدگاه آتش افروختن او نشان
آمدن دشمن بود چون یکی آن آتش را بیند بنگرد و بیندیشد
تا سلاح باید پوشید و از شهر بیرون باید شدن و باز داشتن
دشمن را از شهر یا از شهر بیرون نباید شد اگر بر آن بود که از
شهر بیرون باید شد چنین بایست را شوق فکری خوانند

پس

پس پیدا شد که شوق دو نوع است یکی حسی و دیگری فکری اما
شوق بهایم حسی بود و اما شوق خردمندان باندیشه باشد
پس چون پرداخت از تلخیص شوق باز گشت بحس عامی و در
تلخیص آن بیفزود و گفت چگونگی حس عامی تمیز میان چیزهای
محسوس مختلف بیک وقت کند یا بوقتهای بسیار جواب
گفت تمیز میان محسوسات مختلف بیک وقت و دلیل بر این
از حواس آنکه حس بصر تمیز میان سیاهی و سپیدی و دیگر رنگها
بیک وقت کند و همچنین حس چشیدن تمیز کند میان
تلخ و شیرین و دیگر طعمها بیک وقت و دیگر حواس تمیز کند
میان چیزهای مختلف بیک وقت و شناختن که این چیز شیرین است
و آن چیز گرم است خاصه چون در دو چیز مختلف باشند الا آنکه چون
محسوسات را در چیزهای پراکنده یابد نه در یک زمان همه را
یابد و چون در یک جوهر باشند همه را در یکزمان بشناسد و چون
استقصا کرد در حس عامی باز گشت بتلخیص عقل و گفت
چگونه شناسد عقل صورت چیزها را با دهای آن صور شناسد
یا چنان شناسد که صور دور از مواد جواب گفت عقل صور

چیزها یعنی شکلها و طعمها و بویها را بکان و طوم و بویها دور
کرده بشناسد و جدا از ماده پس بافتش چیزها را هم عقلی
بود که عقل بشناختن صور و آرایش و حالهای چیزها گوناگون
گون بروان آرد شان از مایه و محل شان و از میان اعراض
برگزیند و از مواد پس گفت اگرچه عقل دور است و جدا از
هر ماده باید که دانسته بود که چگونه گشت بسته ماده و چیزها را
همی داند دیدنی و دانستنی جدا از جوهر پس آگهی داد ترا ازین
سخن وعده داد در کتابی که آن کتاب را علم ما بعد الطبیعة
خوانند که بیان این در آن کتاب کرده است و روشن نموده
بحجتهای درست و بعضی از آن درین کتاب یاد کرده پس
گفت که در نفس گویا جمله چیزهاست بقوت یعنی در وست
صورت همه چیزها و حجت برین آنکه چیزها یا عقلی اند یا حسی
و نفس را قوتیست عقلی و قوتیست حسی پس بی شک در وهم صور
عقلی باشند و هم صور حسی پس هم چیزهای عقلی را بداند و هم چیزهای
حسی را الا آنکه آن صور در نفس بسا که بقوت باشند و بسا
که بفعل باشند که پیش از شناختن بقوت باشند و بعد از

شناختن